HERMENÊUTICA EM RETROSPECTIVA

Hans-Georg Gadamer

EDITORA VOZES

2ª Edição

A hermenêutica (ciência da interpretação) tornou-se, no século XX, uma importante corrente da filosofia e das ciências humanas e isto se deveu, em grande parte, ao aluno de Martin Heidegger e de Nicolai Hartmann, o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer. A hermenêutica de Gadamer, bem como a alma de sua interpretação de textos, filosóficos ou poéticos, atuais e da tradição, é entendida como um constante entrar-em-diálogo com o texto. Mas hermenêutica não trata apenas da interpretação de textos, nem é algo que acontece somente quando se faz ciência. Para Gadamer, a hermenêutica, o *compreender*, é um fenômeno universal porque é fundamento não apenas dos textos da tradição e dos produtos do espírito, mas de todo e qualquer saber humano, pois todo saber tem por base uma pré-compreensão que o antecede. Tal pensamento deriva essencialmente de Heidegger que, em *Ser e tempo*, entende *Dasein* formalmente como *compreender*. Este é algo que se dá sempre que o ser humano está às voltas com alguma coisa de seu meio, com outras pessoas e consigo mesmo. O compreender, como este se forma e sua interpretação caracterizam profundamente tanto a vida de cada ser humano como sua convivência com outros.

Hermenêutica em retrospectiva

Coleção Textos Filosóficos

- *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*
  Jean-Paul Sartre
- *O princípio vida – Fundamentos para uma biologia filosófica*
  Hans Jonas
- *Sobre a potencialidade da alma* – De Quantitate Animae
  Santo Agostinho
- *No fundo das aparências*
  Michel Maffesoli
- *Elogio da razão sensível*
  Michel Maffesoli
- *Entre nós – Ensaios sobre a alteridade*
  Emmanuel Lévinas
- *O ente e a essência*
  Tomás de Aquino
- *Immanuel Kant – Textos seletos*
  Immanuel Kant
- *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*
  Ernildo Stein
- *O caráter oculto da saúde*
  Hans-Georg Gadamer
- *Humanismo do outro homem*
  Emmanuel Lévinas
- *O acaso e a necessidade – Ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna*
  Jacques Monod
- *Que é isto – A filosofia? Identidade e diferença*
  Martin Heidegger
- *A essência do cristianismo*
  Ludwig Feuerbach
- *Ensaios de Francis Bacon*
  Francis Bacon
- *Metafísica de Aristóteles θ1-3 – Sobre a essência e a realidade da força*
  Martin Heidegger
- *Oposicionalidade – O elemento hermenêutico e a filosofia*
  Günter Figal
- *Assim falava Zaratustra*
  Friedrich Nietzsche
- *Hermenêutica em retrospectiva – Vol. I: Heidegger em retrospectiva*
  Hans-Georg Gadamer
- *Hermenêutica em retrospectiva – Vol. II: A virada hermenêutica*
  Hans-Georg Gadamer
- *Hermenêutica em retrospectiva – Vol. III: Hermenêutica e a filosofia prática*
  Hans-Georg Gadamer
- *Hermenêutica em retrospectiva – Vol. IV: A posição da filosofia na sociedade*
  Hans-Georg Gadamer
- *Hermenêutica em retrospectiva – Vol. V: Encontros filosóficos*
  Hans-Georg Gadamer
- *Aurora – Reflexões sobre os preconceitos morais*
  Friedrich Nietzsche
- *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*
  Søren Kierkegaard
- *Sobre a reprodução*
  Louis Althusser
- *De Deus que vem à ideia*
  Emmanuel Lévinas
- *Discurso sobre o método*
  René Descartes
- *Estudos de moral moderna*
  Karl-Otto Apel
- *Hermenêutica e ideologias*
  Paul Ricoeur
- *Outramente – Leitura do livro* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de *Emmanuel Lévinas*
  Paul Ricoeur
- *Marcas do caminho*
  Martin Heidegger
- *Lições sobre ética*
  Ernst Tugendhat
- *Além do bem e do mal – Prelúdio de uma filosofia do futuro*
  Friedrich Nietzsche
- *A lógica das ciências sociais*
  Jürgen Habermas
- *Sobre a questão do pensamento*
  Martin Heidegger
- *Hermenêutica em retrospectiva – Volume único*
  Hans-Georg Gadamer
- *Na escola da fenomenologia*
  Paul Ricouer
- *Preleções sobre a essência da religião*
  Ludwig Feuerbach
- *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*
  Martin Heidegger
- *A genealogia da moral*
  Friedrich Nietzsche
- *Meditação*
  Martin Heidegger
- *O existencialismo é um humanismo*
  Jean-Paul Sartre
- *Matéria, espírito e criação – Dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas*
  Hans Jonas
- *Vontade de potência*
  Friedrich Nietzsche
- *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*
  Santo Tomás de Aquino
- *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles – Introdução à pesquisa fenomenológica*
  Martin Heidegger
- *Hegel – Husserl – Heidegger*
  Hans-Georg Gadamer
- *Os problemas fundamentais da fenomenologia*
  Martin Heidegger

Hans-Georg Gadamer

Hermenêutica em retrospectiva

Tradução de Marco Antônio Casanova

Petrópolis

Sumário

Prefácio

A coletânea agora concluída de meus escritos, uma coletânea que não pretende ser nenhuma obra completa, não contém senão aquilo que o autor acredita que continua sendo útil à pesquisa.

Este último volume encontra-se em uma ligação particularmente estreita com o volume 3, no qual - depois de Hegel - Heidegger e Husserl se mostraram como o tema. O primeiro capítulo do volume 10 inicia-se uma vez mais com o tema Heidegger, depois que as preleções e os manuscritos de Freiburg se encontram neste ínterim disponíveis. A isto se seguem alguns adendos a Husserl e à discussão que se articulou com as duas edições.

Em elaborações mais recentes, então, os capítulos centrais do volume tratam da virada para a hermenêutica e, em particular, para a filosofia prática.

Os dois últimos capítulos trazem consigo alguns materiais seletos sobre a história de vida do autor, até o ponto em que esta história pode interessar a um leitor filosófico.

Sob o título "Encontros filosóficos", também pertencem a este contexto alguns ensaios que foram retirados do livro autobiográfico *Philosophische Lehrjahre* (Os anos de aprendizado filosófico), escrito nos anos de 1970 (publicado pela editora Vittorio Klostermann em 1977). Entrementes, esta série de ensaios foi sendo progressivamente ampliada. Em conexão com os meus próprios trabalhos, outros encontros também são caracterizados; por exemplo, com Nicolai Hartmann, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Eugen Fink, Karl Reinhardt, Wolfgang Schadewaldt, Helmut Kuhn.

Hans-Georg Gadamer

Parte I

Heidegger em retrospectiva

1
Lembranças dos momentos iniciais de Heidegger (1986)

Um interesse renovado tem se voltado para a época anterior a Marburgo, para os primeiros anos de Martin Heidegger em Freiburg; para os anos nos quais ele ainda estava totalmente à procura de algo como teólogo e como pensador. O sinal para um tal interesse foi dado pela publicação de uma antiga preleção do semestre de inverno de 1921/1922 por meio de Walter Bröcker e de sua mulher. Além disso, devemos aos trabalhos de Thomas Sheehan em particular informações mais exatas sobre os momentos iniciais de Heidegger. Por intermédio de Ernst Tugendhat, Sheehan teve a oportunidade de consultar as anotações de Helene Weiss que reproduzem a preleção de Heidegger sobre "Fenomenologia da religião"; e ele também seguiu as pistas de outros materiais oriundos desse primeiro momento de Heidegger. Todos esses materiais completam a imagem do jovem teólogo Heidegger, que mostrou a sua insistência por clareza de vida e de pensamento no caminho sobre o qual acabou por se tornar um dos grandes pensadores do século XX. Devemos em particular aos relatos sobre a preleção "Fenomenologia da religião" uma referência importante ao modo como e às motivações sob as quais o jovem Heidegger se ocupou incessantemente em seus primeiros anos em Freiburg com o problema do tempo[1].

Eu mesmo só cheguei a ter um contato pessoal com Heidegger em Freiburg no ano de 1923, depois de ter superado o pesado adoecimento com a pólio. Mas o burburinho, o "rumor" em torno do jovem filósofo revolucionário que estava desempenhando o papel de assistente junto a Husserl já tinha chegado antes até nós em Marburgo de múltiplas formas. A primeira vez que ouvi o nome de Heidegger foi com certeza no meu semestre de verão de 1921 em Munique. Em um seminário dado por Moritz Geiger, um estudante mais velho começou a falar coisas estranhas e eu perguntei depois a Geiger o que tinha sido aquilo, afinal. Ele respondeu com a cara mais óbvia do mundo: "Ah, esse rapaz está heideggerianizado". Portanto, já existia algo desse gênero. A partir do mes-

1. Eu disse algumas coisas sobre isso em meu ensaio "Die religiöse Dimension" (A dimensão religiosa). In: *Gesammelte Werke*, vol. 3, p. 308ss.

mo semestre de verão de 1921 em Munique, lembro-me que um estudante sério e gracioso, com olhos escuros e uma cabeça grande, me chamou a atenção no corredor. Mais tarde acabei travando conhecimento com ele em Marburgo. Tratava-se de Karl Löwith que, seguindo o conselho de Heidegger, tinha apresentado naquela época em Munique como dissertação de doutorado a sua interpretação de Nietzsche muito pouco ortodoxa em termos fenomenológicos. A segunda vez que escutei o nome Heidegger aconteceu por meio do relato de um estudante de Marburgo que sabia contar coisas que soavam tão confusas quanto profundas e que tinha passado um semestre em Freiburg. Esses dois momentos não chegaram outrora propriamente a me entusiasmar. Então, porém, no ano de 1922, o meu próprio professor Paul Natorp me deu um manuscrito para ler que Heidegger tinha lhe enviado, uma introdução a interpretações de Aristóteles. A leitura desse manuscrito (o original foi infelizmente vítima das destruições de guerra em Leipzig, mas uma cópia parcial foi entrementes descoberta no Arquivo de Marbach e publicada depois da descoberta de uma outra cópia) tocou-me como um choque elétrico. Não se falava tanto de Aristóteles aí, mas muito mais do jovem Lutero, de Gabriel Biel, de Agostinho, de São Paulo e do Antigo Testamento. Mas em que língua? Que utilização peculiar, completamente nova para nós outrora, de locuções e termos alemães intensamente expressivos em vista de finalidades conceituais? Mesmo o que já estava acessível naquela época, o livro de Heidegger sobre a assim chamada "Grammatica speculativa" de Duns Scoto, de 1917, ainda não tinha nada disso. Resolvi ir para Freiburg imediatamente depois de meu doutorado, em particular porque eu mesmo tinha me dedicado ao estudo de Aristóteles com o apoio de Nicolai Hartmann.

O meu primeiro encontro com Heidegger em Freiburg transcorreu de maneira extremamente estranha. Dirigi-me à sala na qual ele tinha o seu horário de atendimento e percebi que havia vozes na sala. Assim, retirei-me e fiquei esperando no corredor. Então, a porta se abriu e uma pessoa foi levada para fora por um homem muito pequeno de olhos pretos. Eu disse para mim mesmo: "Que pena, ainda tem alguém lá dentro". E continuei esperando. Somente depois de um longo tempo procurei escutar de novo junto à porta, não ouvi mais vozes, bati e entrei. O pequeno homem moreno que não correspondia de maneira alguma às minhas expectativas era Martin Heidegger. Quando comecei a conversar com ele e vi os seus olhos, compreendi sem qualquer comentário que fenomenologia tinha alguma coisa em comum com visão. Nesses olhos não havia apenas uma perspicácia penetrante, mas antes de tudo também fantasia e força intuitiva. Durou muito tempo até que aprendesse a desenvolver em mim, nos limites de minhas possibilidades, essa força intuitiva fenomenológica que se tornou hoje quase totalmente desconhecida. Naturalmente passei a frequentar a preleção semanal de uma hora dada por Heidegger sobre ontologia, os pró-seminários oferecidos por ele sobre Aristóteles e sobre as *Investigações lógicas*, assim como o seminário sobre o livro 6 da *Ética a Nicômaco* e um seminário aos sá-

bados sobre o escrito de Kant sobre religião, organizado juntamente com Julius Ebbinghaus. Todos esses cinco cursos foram determinantes e inesquecíveis para mim. Em sua preleção com o título "ontologia", um título que me parecia verdadeiramente inapropriado, Heidegger apresentou a análise do mundo circundante que se tornou mais tarde conhecida por meio de *Ser e tempo*. Tons completamente novos para alguém como eu, que tinha sido educado na linguagem da "lógica universal" da Escola de Marburgo. Certamente notei de modo imediato que, mesmo no interior da escola fenomenológica de Freiburg, esses tons eram os tons próprios a Martin Heidegger. O que não sabia naquela época era o quanto ressoavam aí efeitos indiretos de Nietzsche por um lado, e, por outro lado, do pragmatismo americano. Essa é em primeiro lugar uma compreensão que alcancei mais recentemente: a compreensão de que é bem possível que Heidegger tenha sido indiretamente estimulado pelo pragmatismo americano. Há algum tempo sabemos que Emil Lask, cujas obras completas também foram citadas frequentemente por Heidegger com um respeito particular, um ano antes da eclosão da Primeira Guerra Mundial que o arrastou consigo, tinha levado a termo uma recusa de seu neokantismo heidelbergeriano, acolhendo o pragmatismo americano[2]. Parece que a preleção dada por Lask quanto a isso não deixou rastos apenas em Georg Lukács. Deus sabe por que caminhos isso também aconteceu com o jovem Heidegger. Mas também nesse caso os estímulos frutificadores "pairam em verdade no ar" e o essencial está naquilo que alguém faz com eles. E verdadeiramente eram únicas a autonomia e a força conjunta desse jovem professor que na maioria das vezes concluía suas frases impressionantes e em si convincentes com um olhar de esguelha para a janela. A partir dele falava uma autoconsciência tão violenta quanto justificada, que se descarregava em algumas polêmicas maldosas. Em particular Max Scheler era por vezes desgrenhado com malevolência – uma vez até mesmo de forma equivocada e jocosa. Heidegger referiu-se a um escrito de Scheler no qual era indicado como nota um escrito de Aristóteles: "Aristóteles, *de partibus animae*. Bem, meus senhores, um tal escrito de Aristóteles não existe". Antes da próxima aula, tive a oportunidade de chamar a atenção de Heidegger para o fato de essa citação equivocada não passar de um erro de impressão e de o texto visado ser *De partibus animalium* (o "l" com o qual normalmente a citação é concluída tinha sido simplesmente impresso como um "e"). Heidegger contou então na preleção que tinha sido alertado quanto a isso e que comunicava o fato a todos para que ninguém tivesse a ideia absurda de que ele queria refutar Max Scheler com o auxílio de um erro de impressão.

No pró-seminário que Heidegger deu por incumbência de Husserl, o objeto de estudo foram as *Investigações lógicas*. Também nesse caso o jovem docen-

---

2. Emil Lask, um dos jovens representantes mais significativos do neokantismo, morreu no dia 26 de maio de 1915, vítima da Primeira Guerra Mundial (N.T.).

te já mostrava uma maestria soberana na condução de um auditório relativamente grande. Ainda me lembro de uma pergunta em particular e da resposta dada por ele mesmo. Heidegger perguntou o que era propriamente o objeto intencional – e todas as respostas que vieram do auditório foram por ele rejeitadas para que ele por fim dissesse: "Meus senhores, esse objeto é o ser". É evidente que Heidegger tinha em vista aí a palavra no sentido da tradição metafísica: o objeto intencional teria em Husserl mais ou menos o papel que o *ti en einai*, o ser-o-que da metafísica aristotélica, possuía, o papel da essencialidade reunida em seu *eidos*. Em conexão com essa resposta sobre o ser, Heidegger deixou claro que o ser não é um gênero maximamente universal e supremo. E uma vez mais ele colocou uma questão: quem reconheceu pela primeira vez esse saber aristotélico, segundo o qual o ser não é um gênero? Houve todas as respostas possíveis. Eu mesmo em minha indiscrição tentei dar uma resposta, na medida em que sugeri Leibniz em vista do conceito de mônada, mas recebi como resposta: "Esse teria ficado feliz se tivesse concebido isso. Não, foi Husserl!" (Heidegger remeteu-se, então, à sexta *Investigação lógica*). Ainda não compreendi completamente, porém, o pano de fundo dessas respostas provocadoras. Hoje eu diria que se pode observar aqui como Heidegger sabia se articular com Husserl e como ele tinha conseguido com grande habilidade diplomática junto a Husserl, apesar da insistência e do desejo desse último, nunca tratar do *Ideias* em seu curso, um livro publicado em 1913 que Heidegger considerava como uma recaída no idealismo transcendental neokantiano, mas apenas das *Investigações lógicas*. Ele conseguiu isso junto a Husserl (como ele contou a mim mesmo), dizendo: "Caro catedrático, os estudantes precisam atravessar primeiro a fase das *Investigações lógicas*. Eles ainda não estão maduros para o estado atual de suas compreensões fenomenológicas". Em verdade, o fato de Heidegger não ter acompanhado a virada posterior de Husserl para o idealismo transcendental significa naturalmente uma tomada de posição crítica – ainda que ele também não tenha se deixado levar por um retorno trivial a um realismo fenomenológico no estilo de Scheler ou da Escola de Munique.

O que foi importante para mim, em particular para a minha inserção em Aristóteles, foi precisamente o fato de Heidegger ter conseguido fazer com que eu compreendesse claramente que Aristóteles não era o "realista" ante o "idealista" Platão. Eu compreendi isso antes de tudo quando Heidegger, de maneira extremamente generosa, me convidou algumas noites para uma leitura privada dos assim chamados livros da substância da *Metafísica* aristotélica. Do mesmo modo fascinou-me a introdução heideggeriana à ética aristotélica. Aqui, ele colocou em jogo todo o *pathos* de sua *Hermenêutica da facticidade* em favor da interpretação de Aristóteles. Hermenêutica da facticidade, é justamente isso que também aprendemos a partir da recentíssima publicação da preleção de 1921/1922, significa uma interpretação do ser-aí humano que segue a autointerpretação desse ser-aí na concreção de seu mundo da vida. Para tanto, a ética aristotélica podia de fato servir em certo sentido como um equivalente.

A redescoberta de Aristóteles pela fenomenologia não era tão espantosa quanto precisava parecer para um neokantiano educado na escola de Marburgo. Sobre a cena de Marburgo pairava o espírito despótico de Hermann Cohen, mesmo depois de sua morte – e em reação a ela. Cohen adorava dizer que Aristóteles era um "farmacêutico". Ele certamente tinha em vista com isso o espírito ordenador e classificatório de Aristóteles e era cego para o conteúdo especulativo no interior dessa empiria universal – diferentemente de Hegel! Natorp e, antes de tudo, Nicolai Hartmann, que tinha se libertado da Escola de Marburgo, viam muito mais em Aristóteles. Não obstante, foi para mim como uma revelação quando tive a oportunidade de aprender que o *logos*, os *legomena*, as categorias e no fundo o todo da tradição conceitual da *Metafísica* remetiam-se às experiências do falar e da linguagem ligadas ao mundo da vida. Isso valia mesmo para a *Metafísica* – mas valia muito mais ainda para a análise da razão prática, se é que podemos nos exprimir assim de modo tão kantiano, uma razão prática que Heidegger reconheceu com uma força convincente na *phronesis* aristotélica. Esse "olho da alma" (como o texto o denomina certa vez com um uso metafórico) era manifestamente o ponto de articulação para o *pathos* existencial que indicava outrora a presença de Kierkegaard no comportamento heideggeriano. – Nesse seminário houve uma outra cena característica desse comportamento, uma cena que permaneceu em minha memória. Em meio à distinção entre *téchne* e *phronesis*, entre o saber que conduz a produção de algo e o saber que orienta o homem que age e o homem político, ou seja, o homem social, encontra-se formulado em Aristóteles como distinção o seguinte: aquilo que se pode aprender no saber artesanal pode ser desaprendido; no que concerne à *phronesis*, porém, não há nenhuma *lethe*, nenhum esquecimento. Heidegger perguntou: o que se tinha em vista com isso? E como exatamente nesse momento o sinal de aviso do final da aula tocou, ele se levantou e disse: "Meus senhores, eis aí a consciência moral" – e foi embora. De maneira dramática e violenta, com certeza. Haveria efetivamente algumas coisas a dizer sobre a diferença entre o conceito de consciência moral e o conceito aristotélico de *phronesis*. Todavia, por meio dessa tese provocadora, as pessoas foram incontornavelmente impelidas para diante das próprias questões – mesmo se elas devessem aprender por fim a controlar reconhecimentos por demais violentos do próprio questionamento e a empreender diferenciações.

O seminário dado conjuntamente com Ebbinghaus, mas totalmente dominado pelo jovem Heidegger, um seminário que girava em torno do escrito sobre religião de Kant, conduziu-me para uma dimensão completamente desconhecida que tinha faltado totalmente à minha formação filosófica até então. Aí eu poderia ter tido a oportunidade, o que ainda não conseguia fazer naquela época, de perceber a urgência interna do problema da religião e da teologia no pensamento de Heidegger. Quando Heidegger afastou intensamente e por diversas vias a doutrina kantiana da religião de Lutero e a ligou a Santo Tomás, eu com certeza

teria podido apreender já aí o elemento de crítica à metafísica e, com isso, o elemento de crítica a Aristóteles presentes nos impulsos de pensamento de Heidegger. Mas só tomei consciência disso muitos anos mais tarde.

A incrível impressão que esses primeiros encontros com Heidegger exerceram sobre mim ainda teve um outro pano de fundo que residia em uma outra direção. Aquilo de que tinha me ressentido em minha formação neokantiana em Marburgo e que também não consegui preencher por meio de estudos ocasionais, por exemplo, das obras de Dilthey, de Max Weber ou de Ernst Troeltsch, veio ao meu encontro corporeamente com o jovem Heidegger. Não se tratava mais apenas de ciência e de sua justificação epistemológica, nem tampouco da extensão magistral das análises apriorísticas ao mundo da vida, análises que Husserl tinha promovido. O que estava essencialmente em questão era a historicidade do ser-aí humano, a solução do problema do relativismo histórico – melhor, o questionamento crítico do modo de colocação do problema segundo o qual o relativismo histórico se mostrava como insolúvel. Para tanto, Dilthey era em verdade a figura simbólica. Se o próprio Heidegger, de maneira similar à minha como jovem texugo, procurou escapar da pobreza formalista do pensamento sistemático neokantiano e também resistiu em particular à virada idealista-transcendental do programa fenomenológico husserliano, então a obra tardia enormemente rica e estimulante de Wilhelm Dilthey, apesar de toda a sua fraqueza e palidez conceitual, foi desde o princípio para ele uma ajuda essencial. As pessoas equivocam-se quando, com base em uma citação em *Ser e tempo*, pretendem circunscrever a influência de Dilthey ao desenvolvimento do pensamento de Heidegger na metade dos anos de 1920. Nesse caso, elas chegam tarde demais. A interpretação compreensiva e a referência heideggeriana à obra de Dilthey, tal como elas se encontram presentes em *Ser e tempo*, podem colocar isso por fim, acima de qualquer dúvida. Não foi somente com a introdução significativa de Misch ao quinto volume da edição das obras de Dilthey que se aproximava de sua conclusão, uma introdução publicada no ano de 1924 e enaltecida por Heidegger, que essa influência surgiu, nem tampouco no instante, que à sua maneira fez época, em que foi lançada a correspondência entre o Conde Yorck von Wartenburg e seu amigo Wilhelm Dilthey.

Vivenciei esse instante em uma proximidade maximamente direta com Heidegger, ao passar como seu convidado as tempestuosas semanas de inflação do outono de 1923 em sua cabana. Outrora estava completamente claro como Heidegger tinha descoberto nessas cartas com uma profunda satisfação interior, sim, quase com uma certa alegria maliciosa, a superioridade do Conde Yorck ante o célebre erudito Dilthey. Para pressentir isso era com certeza necessário pressupor aquilo que era correto justamente no caso de Heidegger: uma familiaridade exata com a produção tardia de Wilhelm Dilthey. Heidegger contou para mim mesmo o quão enfadonho era ter de sempre carregar para

casa os pesados volumes das publicações da academia de Berlim, nos quais os trabalhos tardios de Dilthey se encontravam, e trazê-los de volta quando alguém requisitava os grossos volumes na biblioteca de Freiburg não por causa de Dilthey, mas por alguma outra coisa contida nesses volumes. (Somente com o vol. 5, lançado em 1924, começou a surgir a série de volumes que reuniam as contribuições teóricas de Dilthey). Esses estudos de Dilthey, assim como naturalmente a obra tardia de Georg Simmel e quem sabe de que outras pessoas, seguramente também já a obra de Kierkegaard que outrora passou a exercer um efeito por conta da edição de Diederich: tudo isso era por assim dizer o contra-armamento com o qual Heidegger combatia já em 1919, imediatamente depois da guerra, implacavelmente a fundamentação última no *ego* transcendental ensinada por Husserl. Aquilo que o convenceu de modo tão intenso em 1923 no Conde Yorck – e o que nos colocou outrora a todos sob o seu encanto – foi o fato de aqui a ideia e a crença metódica da ciência histórico-crítica serem arrancadas à superficialidade estética e consideradas com distanciamento. Heidegger citou em *Ser e tempo* alguns dos ataques mais sólidos contra a ocularidade da escola histórica que foram formulados pelo Conde Yorck em suas cartas. Ele não deixou tão claro em *Ser e tempo* que essa crítica também era em verdade e em última consequência correta para o próprio Dilthey. A célebre formulação sobre querer servir a obra de Dilthey "no espírito do Conde Yorck" poderia soar como uma subordinação do Conde Yorck à obra erudita de Dilthey, mas visava em verdade ao contrário. Uma frase típica de Heidegger, na medida em que expressa implicitamente o fato de que quem não se aproxima da obra de Dilthey vivendo nas ideias do Conde Yorck perde de vista efetivamente o essencial da coisa. Esse elemento essencial era de maneira totalmente evidente o fato de o Conde Yorck ter reconhecido claramente a invasão da compulsão metódica do empirismo inglês e do neokantismo epistemologicamente aplainado na filosofia e nas ciências humanas. O esquema sujeito-objeto ainda continuava vivendo de maneira inquestionada e inabalável na autoconcepção teórico-científica de Dilthey. Para o Conde Yorck, em contrapartida, esse esquema não era nenhuma barreira. Sem o endurecimento profissional, ele manteve constantemente em vista a tradição do romantismo alemão e do conceito de vida que tinha se fundido com o idealismo especulativo, e o que isso significava estava corporalmente presente em sua consciência da tradição e em seu pano de fundo luterano. Isso manifestamente ratificou Heidegger em seus próprios interesses mais profundos e atenuou indubitavelmente a significação de Dilthey para ele. Ele reconheceu a fraqueza do liberalismo cultural de Dilthey e a força da figura religiosa e autóctone do Conde Yorck.

É de se perguntar aqui se nesse encontro e nessa confrontação autorradicalizadora com Dilthey não é possível reconhecer a grande figura de Hegel como pano de fundo. Isso achava-se outrora francamente no ar em meio ao neokantismo que estava se autodissolvendo. Não é preciso senão lembrar dos no-

mes de Georg Simmel, de Wilhelm Windelband e de todo o seu círculo de alunos ao qual pertenciam tanto Ernst Bloch e Georg Lukács quanto Julius Ebbinghaus, Richard Kroner e muitos outros "neo-hegelianos". Ou mesmo da significativa continuação da *Geschichte des Erkenntnis-problems* (História do problema do conhecimento) de Ernst Cassirer por meio do terceiro volume que era completamente dedicado a Hegel. Assim, não é de espantar que o jovem Heidegger já se referisse em 1917 a Hegel com ênfase e apontando para o futuro. Em verdade, o princípio metodológico da dialética era malvisto na escola fenomenológica de Husserl, e Heidegger considerou até o final de sua vida a dialética como o risco corruptor propriamente dito do trabalho fenomenologicamente sólido. Mas é evidente que Hegel, seus temas e formulações de tarefas, tanto quanto a maestria conceitual que está contida na *Fenomenologia do espírito* e em sua *Lógica* representaram uma figura referencial constante para Heidegger. Lembro-me nesse caso de uma conversa. Nós estávamos com certeza no ano de 1924. Como posso reconstruir a partir da topografia do "caminho de volta a casa", Heidegger ainda morava naquela época na Via Schwan 23 e ainda não residia lá em cima na rua Barfüss. Perguntei a Heidegger se a sua tentativa de superar o subjetivismo do pensamento moderno já não tinha sido afinal empreendida por Hegel. Heidegger respondeu: "Com certeza, seus esforços iam nessa direção, mas faltava-lhe a possibilidade conceitual para se libertar da coercitividade do conceito greco-cartesiano de sujeito ou do conceito de consciência". Tal como me parece, isso vale para muitos dos enunciados heideggerianos críticos acerca dos grandes pensadores da tradição, uma vez que ele reconheceu sem dúvida alguma neles o mesmo anseio, a mesma tarefa de pensamento, mas percebeu a falta das possibilidades conceituais para chegar a termo nesse anseio.

Em particular é possível compreender a partir daí a influência que Kierkegaard tinha sobre ele e o esvaecimento posterior dessa influência. A expressão mágica peculiar propriamente dita, que passou a reluzir formalmente em lampejos na terminologia heideggeriana dos anos em Marburgo, dos anos anteriores à redação de *Ser e tempo*, foi a expressão "diferença ontológica". Também aqui lembro-me de uma conversa com Heidegger que teve lugar há muito tempo atrás, mais ou menos por volta de 1924. Gerhard Krüger estava presente. Nós perguntamos a Heidegger sobre a diferença ontológica, sobre a distinção entre ser e ente e queríamos saber de algum modo quando, onde e como essa distinção tinha sido propriamente feita. Veio, então, a resposta quase espantada de Heidegger, que deveria ter nos dado o que pensar: "A diferença ontológica não é de modo algum algo que fazemos. Ela não se confunde com a nossa diferenciação entre ser e ente". Essa história ensina o que foi se tornando cada vez mais claro para mim nas últimas décadas: o fato de a assim chamada "viragem" de Heidegger não ter sido outra coisa senão um retorno à sua intenção propriamente dita, à intenção que ele já tinha antecipa-

do na jovem confrontação interior com Husserl. Assim, sempre me lembro uma vez mais do fato de o jovem Heidegger já ter utilizado em 1920, falando da cátedra, a expressão "munda"[3].

A partir daqui também se esclarece mais aquilo que no tempo de Marburgo representou para nós o maior desafio. Tenho em vista o modo estranho aos nossos olhos e de alguma forma difícil de acreditar com o qual Heidegger sempre costumava concluir a sua descrição extremamente ácida da decadência, do impessoal, do falatório, da "fixação pela proximidade" e de todas as outras coisas que tinham lugar no tom de um sermão capuchinho, com o adendo: "Tudo isso sem uma significação depreciativa". Precisamente a preleção que se tornou há pouco conhecida, a preleção de 1921/1922, mostra com toda clareza o que era visado com isso[4]. O tema propriamente dito do pensamento heideggeriano já não residia naquela época em tais aguçamentos dramáticos de caráter apelativo, mas sim na ambiguidade indissolúvel que constituía a essência do movimento da vida enquanto tal. Sob o título "categorias fundamentais da vida", já se encontrava outrora, na preleção de 1921/1922, os dois elementos desenvolvidos em sua inseparabilidade: de um lado, aquilo que Heidegger denominava naquela época "a inclinação", à qual corresponde a "propriedade" posterior, e, de outro lado, a "ruinância", o que mais tarde se denomina o estar inclinado do ser-aí para a decadência. A própria vida possui essa ambiguidade em si.

Do mesmo modo, a busca heideggeriana pela *aletheia* originária só é efetivamente compreensível se a virmos em sua plena ambiguidade. De início, está em ligação com isso o fato de Heidegger sempre ter afirmado com ênfase que a *aletheia* e o *alethes* não residem na proposição, mas no próprio ser, e ele se reportava para tanto a Aristóteles - com certeza, somente com uma razão parcial. Sem dúvida alguma, ele tinha em vista com essa posição que o ser mesmo é que se mostra - e se esconde. É assim também que precisamos entender a locução oriunda dos primeiros anos de trabalho de Heidegger que se tornou conhecida por meio de Bröcker: "A vida é nebulosa, ela sempre insere uma vez mais a si mesma em nuvens". O ponto essencial é a copertinência interna entre mostrar-se e esconder-se, entre ascensão até a propriedade e decadência. É essa copertinência que é pensada por Heidegger no conceito de *aletheia*. É a ambiguidade essencial estabelecida no próprio ser que o leva a colocar a ques-

---

3. Gadamer refere-se aqui a uma expressão recorrente nos textos de Heidegger a partir da década de 1930: a expressão *die Welt weltet* que significa literalmente "o mundo munda" - acima ela aparece em sua forma impessoal *es weltet*. Com essa expressão, Heidegger não pretendia naturalmente atribuir uma espécie de supersubjetividade ao mundo, mas antes apontar para o caráter de acontecimento dos projetos de mundo em geral. Gadamer procura aqui mostrar a conexão entre a obra de juventude e a obra tardia de Heidegger por meio de uma indicação do fato de uma expressão característica do segundo Heidegger ter sido usada já nos primeiros anos de sua atividade docente (N.T.).

4. Obra completa, vol. 61 (Frankfurt, 1985), p. 79ss.

tão crítica em relação à metafísica. Seria ridículo afirmar que a metafísica não tinha perguntado sobre o ser, se Heidegger entendesse pelo "ser" o mesmo que Aristóteles tinha formulado conceitualmente, o ser do ente. O questionamento crítico da metafísica empreendido por Heidegger estava à procura de uma experiência de ser pré-metafísica, inicial, e, assim, ele retornou mais tarde aos pré-socráticos.

Seus estudos sobre Anaximandro, Parmênides e Heráclito deveriam tornar visível a originariedade plena da experiência do ser, em cuja proximidade esses primeiros passos do pensamento grego ainda se achavam. No entanto, todas essas tentativas incansáveis de evocar os pré-socráticos como testemunhas não podiam iludir Heidegger por muito tempo quanto ao fato de um real pensamento da *aletheia*, isto é, da dimensão na qual o ser se desvela, uma dimensão que também é, com isso, a dimensão na qual ele se retira, não ser apreensível em parte alguma no pensamento grego. Como em uma expressão que funciona como um selo, pode-se reconhecer na sentença de Anaximandro certamente a temporalidade do ser, "o curto momento". O poema de Parmênides não fala apenas do coração que não bate da *aletheia*, mas também da ausência do ser. Nas sentenças enigmáticas de Heráclito, o acontecimento apropriativo do ser[5] parece estar sendo completamente visado, o acontecimento que dirige tudo como o raio. Não obstante, a única coisa da estrutura temporal do ser que reside no conceito diretriz de ser que ressoa pela primeira vez em Parmênides no singular "o ente" e em Heráclito pela primeira vez no singular "o uno" é o presente, a atualidade, a presença. No fundo, não são de modo algum os enunciados desses pensadores primevos, não são as sentenças que vêm ao nosso encontro em seus textos, que conseguiriam dar uma formulação conceitual ao acontecimento apropriativo do ser. Ao contrário, são muito mais as descobertas puramente semânticas, a esfera significativa que advém às palavras gregas fundamentais – *logos*, *physis*, *to on* –, que concedem ao pensador que tenta dar hoje o passo de volta a visão das experiências mais antigas que ainda se acham antes de todo pensamento conceitual. O verdadeiro gênio de Heidegger reside, como essas tentativas de interpretação bem o mostram, menos na exegese dos textos do que na medição de campos vocabulares como um todo e na persecução das veias secretas na rocha primitiva da linguagem.

---

5. O termo alemão *Ereignis* é normalmente traduzido por "acontecimento", "evento", "ocorrência". No contexto do pensamento heideggeriano, contudo, ele ganha uma conotação técnica. *Ereignis* designa aqui o acontecimento no interior do qual o ser e o ser-aí humano se articulam de tal modo, que o ser-aí humano conquista o seu próprio e o ser se revela em uma de suas determinações históricas. Heidegger joga nesse caso com a presença de *eigen* (próprio) e *äugen* (visualização) no étimo da palavra *Ereignis*. Em meio ao acontecimento apropriativo, o ser-aí se apropria de si mesmo na mesma medida em que se descerra para a abertura do campo de manifestação dos entes e vê (N.T.)

Nessas tentativas de pensamento, Heidegger não alcançou nem um começo anterior a toda metafísica, nem a superação da metafísica. Sim, não há nenhuma perspectiva possível que deixe a metafísica simplesmente para trás, como se ela não tivesse mais nada a dizer ao ser pensante; e isso por mais inovador que fosse o pensamento que esse ser pensante estivesse tentando levar a termo. O próprio Heidegger acentuou isso expressamente mais tarde, na medida em que compreendeu a superação da metafísica como a sua "transversão"[6]. De fato, para nós hoje, que nos encontramos no fim da era da metafísica, é possível que resida na sabedoria misteriosa das palavras uma chave obscura e é possível que se torne perceptível a inseparabilidade interna de desvelar, velar e abrigar como a inseparabilidade de *lethe* e *aletheia* e como a unidade por detrás de todos os jogos heraclíticos com as palavras. Todavia, para elevá-los à expressividade conceitual, carece-se de todo o caminho de pensamento da metafísica ocidental e de sua nova concretização. E ainda mais do que isso. Também se precisa da força para deixar atrás de si a síntese universal desse caminho, a síntese que Hegel conquistou para a conceptualidade grega e para a vivificação dessa conceptualidade por meio de sua arte dialética. Aquilo que a conclusão aristotélica da *Enciclopédia das ciências filosóficas* de Hegel procura expressar como a sua última palavra é algo totalmente diverso da visão que a busca heideggeriana persegue. Aí o ser é compreendido com vistas ao Deus presente para si mesmo como a plena transparência de ser e espírito. É fácil apreender o desafio que Hegel significou para Heidegger durante toda a sua vida. Esse "último grego" unificou especulativamente a experiência grega do ser no *logos* com o pensamento cristão da vida e do espírito na autopresença do espírito absoluto. Uma tal reconciliação dialética precisou parecer para o irrequieto Heidegger como um encobrimento e o jovem Heidegger ainda não tinha conseguido encontrar apoios para o pensamento contra um tal encobrimento. O fato de a visão teosófica profunda de um Schelling se achar por detrás da crítica religiosa engajada de Kierkegaard a Hegel e encontrar sua expressão na diferença entre fundamento e existência só se tornou efetivamente claro para Heidegger no tempo em Marburgo. No entanto, a mística cristã já o tinha atraído há muito tempo. O fato de o limite da metafísica se delinear no diletantismo genial de Nietzsche, quando o selo do ser deve ser impresso sobre o devir, só foi percebido bem mais tarde por Heidegger em seus anos em Freiburg. Desde então, Nietzsche passou a se mostrar como uma corporificação

---

6. *Verwindung* é um termo de difícil tradução. Normalmente, ele é traduzido por "torsão". No entanto, esse sentido mediano está completamente distante dos intuitos do pensamento heideggeriano. Em verdade, Heidegger procura acentuar com o termo o acontecimento de uma viragem (-windung) radical (ver-). A *Verwindung* da metafísica designa um movimento de superação que não se constitui como um simples ir além do que é superado, mas que conquista a sua posição muito mais a partir de uma inserção apropriadora e de uma mudança da própria lógica essencial a isso que é superado. Para dar conta desse campo semântico peculiar, valemo-nos do termo "transversão" (N.T.).

da experiência ontológica da ambiguidade e como a figura ligada ao destino da passagem para um outro pensamento, no centro do Heidegger tardio. Ainda nesse último acirramento, as suas próprias tentativas de pensamento permanecem em um diálogo constante com a metafísica, por detrás da qual elas buscavam remontar.

2
Heidegger e a linguagem (1990)

Se quisermos colocar em discussão a significação da filosofia de Martin Heidegger, não podemos fazer outra coisa senão partir da experiência fundamental que intermediou a sua aparição na cena acadêmica da filosofia alemã e que com o tempo não se restringiu apenas ao campo da língua alemã, mas foi compartilhado por todo o mundo. Trata-se de uma nova experiência da linguagem da filosofia. Talvez ela possa ser comparada com a experiência que se podia fazer em seu tempo com os sermões de Mestre Eckhart – e certamente também com a linguagem de Martinho Lutero, cuja tradução da Bíblia emprestou ao alemão uma nova imediatidade.

Desse modo, nós nos encontramos com isso diante de um fato que é em certo sentido descomunal. Todo o mundo ecoa agora um homem que se exprimiu por si mesmo de maneira provocadora sobre a língua francesa, a língua inglesa, a língua italiana e a língua espanhola para a filosofia; e esse eco se dá nessa ou naquela forma de resposta, nessa ou naquela língua.

Que tipo de experiência é esse que se abateu dessa forma sobre o filosofar? O que é que torna possível para alguém fazer essa experiência certamente única junto a Heidegger, uma experiência que se pode comparar em todo caso com a influência de Wittgenstein sobre a filosofia anglo-americana? Lembro-me quando, mais ou menos no ano de 1920, um estudante, com base em extratos de anotações, me contou pela primeira vez sobre uma preleção do jovem Heidegger em Freiburg. O que me foi apresentado parecia vigoroso, com certeza – no entanto, não muito diverso de uma espécie de chinês. Somente mais tarde, ao encontrar o próprio Heidegger, sua voz e a força intuitiva única que emanava da linguagem heideggeriana, comecei a pressentir algo da proximidade dessa linguagem com a coisa da filosofia.

Quase não é possível nem mesmo indicar todos os outros horizontes de problemas que se abriram com esse pressentimento. Com certeza lembramo-nos imediatamente da luta imemorial pela educação da juventude que foi travada na Grécia entre a retórica e a filosofia. Também nos lembramos com certeza do modo como o Sócrates platônico trouxe consigo a grande virada da filosofia ática, ao atribuir ao *logos* a significação central do acesso à verdade. Em Aristóteles, isso fica completamente claro quando, em sua lógica, ele estili-

za o *logos* totalmente em vista de uma capacidade, a capacidade de se mostrar como um enunciado conceitual, como *apophansis*. Essa foi a expressão mais tarde muito repetida que Aristóteles introduziu para delimitar e distinguir a apresentação teórica de todas as outras possibilidades do falar. O que Aristóteles fundamentou dessa forma em vista da lógica do juízo, em vista da lógica da conclusão e em vista da lógica do conceito determina desde então aquilo que se denomina filosofia na Europa. O Heidegger tardio reconduziu a sua própria linguagem diretamente a esse começo que continua sendo sempre determinante como a linguagem da metafísica em todas as nossas tentativas de pensamento. Seus próprios momentos iniciais mostram-no claramente à procura de uma liberação em relação a essa tradição conceitual.

Martin Heidegger cresceu no interior dos limites alemânicos-suabos e experimentou a partir daí um dote linguístico impassível de ser desconsiderado, que o acompanhou tanto quanto a Schiller, Hölderlin, Schelling e Hegel. As experiências ligadas à história de vida que foram feitas pelo jovem teólogo genial durante a sua formação expressam-se por fim na passagem do professor precário Heidegger da faculdade de teologia para a faculdade de filosofia. Graças à recente publicação das antigas preleções de Freiburg e aos trabalhos de Wilhelm Anz, Karl Lehmann, Hugo Ott e Otto Pöggeler, entre outros, tornou-se nesse ínterim mais claro de que modo as tentativas heideggerianas de pensamento precisaram se chocar com o enquadramento dogmático da teologia católica na qual ele foi formado. A partir daí é possível mensurar o que significou o fato de ele ter sido transposto em 1923 para o clima de Marburgo, onde se cultivava há muito a teologia protestante.

Se quisesse realmente tratar das tensões intelectuais sob as quais se encontravam a educação teológica do jovem estudante e o seu amadurecimento para a carreira docente durante os anos em Freiburg, antes de sua ida para Marburgo, eu estaria indo muito além de minhas competências. Ainda residem aí importantes trabalhos de pesquisa. Como sempre, as coisas também se dão nesse caso de tal modo, que aquilo de que nos afastamos recai em obscuridade e aquilo ao que nos dedicamos aparece inversamente em uma luz talvez clara demais. Mesmo irrupções revolucionárias têm em verdade uma longa história prévia. Seguramente, esse também é o caso aqui. No entanto, uma coisa é certa no encontro de Heidegger com a teologia de Marburgo: a apresentação conceitual dos conteúdos de fé e do legado de fé do cristianismo, tal como esses conteúdos e esse legado se formaram na escritura sagrada e na tradição da Igreja, foi a forma predominante na qual o jovem teólogo católico Heidegger foi educado. Em contrapartida, ele tinha há muito se aprofundado em São Paulo e São João. No meio protestante de Marburgo, a exegese assumiu com maior razão o primeiro lugar. O peso residia totalmente sobre a nova leitura dos textos bíblicos. Em verdade, essa nova leitura estava fundada nos progressos do saber histórico e da crítica à Bíblia, mas se aprofundou outrora em discussões su-

gestivas e intensas com Rudolf Bultmann. Esse teólogo tão erudito quanto perspicaz acolheu positivamente a provocação por meio da teologia dialética de Karl Barth e Gogarten e procurou colocar a totalidade de sua competência histórico-crítica em ressonância com essa provocação. Heidegger também foi arrastado para aí, sobretudo porque os seus próprios caminhos o levaram sempre uma vez mais a esclarecer e satisfazer seus próprios pensamentos junto à história do pensamento filosófico. Com maior razão, é válido dizer em face do presente e do passado da mensagem cristã que se carece da arte do pensamento filosófico quando alguém procurar se aprumar na era do esclarecimento e da ciência. Assim, Marburgo representou para o jovem Heidegger um prosseguimento de sua história psicológica; e isto precisamente graças à vizinhança da exegese protestante.

Na Marburgo de outrora também havia certamente Rudolf Otto, o grande teólogo que as pessoas chamavam de "o santo Otto"; não tanto porque ele era um santo, mas porque tinha escrito um livro com o título *O sagrado*, que era conhecido por todos. O que foi designado com o título *O totalmente outro* foi uma espécie de aproximação fenomenológica do mistério do divino. O estudante de teologia de Marburgo saía, então, de Rudolf Otto para Rudolf Bultmann e em Bultmann ouvia dizer que toda a sistemática dogmática, mesmo a sistemática da teologia protestante, não resistia à linguagem imediata do Novo Testamento. À sua maneira, Bultmann também soube tornar esse fato apreensível na confrontação com Karl Barth e Friedrich Gogarten e com a teologia dialética.

Com a chegada de Heidegger em Marburgo, porém, também começou uma nova época para o pensamento filosófico. Graças às publicações no interior da obra completa de Heidegger, nós estamos agora em condições de acompanhar passo a passo os movimentos que o jovem Heidegger fez desde o começo de sua atividade nos anos de 1920. Tratar-se-ia de uma tarefa particular mostrar como a linguagem heideggeriana e a terminologia usada se enriqueceram outrora por meio de novas ousadias conceituais na própria formação dos conceitos de Heidegger e se elevaram em uma confrontação constante com o neokantismo que lhe era contemporâneo. Assim, a presença crescente do conceito de "vida" já deixou um rasto inconfundível nos primeiros anos de Heidegger em Freiburg. Quando Heidegger veio para Marburgo, ele se viu completamente exposto à preponderância do esclarecimento moderno que não o ratificou apenas em seu próprio *pathos* científico, mas também representou para ele um desafio. No caso de Heidegger, tudo isso significou naturalmente que a sua proveniência e a sua ascendência, a vinculação à mensagem do cristianismo que jamais foi completamente abandonada, animaram incessantemente o seu pensamento.

Perguntemo-nos como isso se manifestou na linguagem incomum e extraordinariamente vigorosa do jovem Heidegger. Nessa linguagem percebe-

mos antes de tudo a influência de Kierkegaard. Aí estava presente em particular um tema kierkegaardiano que Heidegger já tinha assumido outrora para si a partir das leituras de Kierkegaard. O *pathos* propriamente dito de Kierkegaard consistia em dizer que o que estava em questão não era compreender "à distância", tal como aos olhos de Kierkegaard a Igreja dinamarquesa daquela época tinha perdido o foco de sua tarefa. Lá, a história do ato redentor de Jesus Cristo era contada como uma história, apesar de tudo depender de tornar efetiva essa mensagem em sua concomitância conosco. Essa era a palavra almejada por toda a exegese autêntica do Novo Testamento na teologia de Marburgo de outrora. Isso correspondia totalmente ao esforço heideggeriano por se tornar coetâneo no diálogo com a história da filosofia. Essa já não era mesmo há muito a tarefa diante da qual o jovem Heidegger se via colocado em suas tentativas de pensamento?

O que era preciso fazer para realizá-la? A resposta heideggeriana chamava-se "destruição" (*Destruktion*). Sempre me vejo diante da necessidade de alijar aqui uma vez mais uma incompreensão muito difundida, que foi induzida pelas línguas europeias e que foi concomitantemente culpada pela má recepção de Heidegger no mundo: para o sentimento linguístico daqueles anos, "destruição" não significava de maneira alguma "dizimação", mas tinha em vista uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na língua realmente falada. O que estava em questão era, em outras palavras, a tarefa de se apropriar novamente ou desconstruir a linguagem conceitual de toda a história de pensamento que conduz do pensamento dos gregos, passando pelo latim da Antiguidade e da Idade Média cristã e pela sobrevivência dessa conceptualidade, até a formação do pensamento moderno e de suas línguas nacionais. Portanto, o que estava em questão era tratar desconstrutivamente a terminologia tradicional, a fim de reconduzi-la a experiências originárias.

Para essa finalidade, Heidegger utilizou de início com predileção a expressão "indicação formal", manifestamente em articulação com a autocompreensão cristã kierkegaardiana que consistia em ser um escritor religioso sem autoridade. Dessa forma, o que está em questão não é apenas evitar o máximo possível a linguagem conceitual legada, cujo suporte conceitual fixo foi mediado pela tradição. O que estava em questão era muito mais falar como se quiséssemos mostrar algo. Era assim que as coisas se encontravam mesmo junto a uma indicação formal que só aponta para a direção na qual nós mesmos devemos olhar. Se compreendermos isso, então reconheceremos uma vez mais o *pathos* da fenomenologia. A partir de fenômenos simples, Husserl exercitou previamente esse *pathos* com a verdadeira maestria da mais sutil arte da descrição. Aquilo que estava em jogo era denominado na linguagem fenomenológica o "preenchimento da intenção pela intuição". Falava-se com isso da intuição como a intuição "doadora". Portanto, a indicação formal remonta a experiências

de pensamento relativas ao mundo da vida que estão sedimentadas na linguagem, que originariamente também residiam à base da conceptualidade da tradição e que o pensamento grego tinha desenvolvido. A Antiguidade grega, a Idade Média latina e a Modernidade retornam a essa conceptualidade em sua formação conceitual.

Desse modo, não se trata tanto de um retorno à filosofia de Aristóteles, mas antes de uma travessia por ele. Heidegger tinha conseguido convencer Husserl de que Aristóteles tinha sido o primeiro fenomenólogo antes dele. Desde o tempo de seus estudos de teologia, Heidegger já estava naturalmente há muito familiarizado com Aristóteles. No entanto, o Aristóteles do qual ele tinha se apropriado outrora em um nível certamente elevado era marcado por Santo Tomás de Aquino. Em seguida, ele passou a ler Aristóteles com uma nova disposição interior, tal como ela era exigida por sua dúvida em relação à teologia e por sua inquietação religiosa. Mas ele também leu um outro Aristóteles. Ele leu a *Retórica* e, com isso, abriu-se para ele a significação existencial da doutrina dos afetos. É justamente no segundo livro da *Retórica* aristotélica que é apresentado o modo como o discurso alcança os outros por meio da estimulação de seus afetos. A partir de uma sinalização dada pelo *Fedro* platônico, Aristóteles tinha transformado esse estado de coisas em toda uma antropologia. Mas algo se perdeu e se tornou importante para Heidegger que sabia o que era angústia – angústia em relação à vida, angústia em relação à morte, angústia em relação à voz da consciência.

Depois desse primeiro acesso a Aristóteles, esse foi o segundo acesso: o acesso por meio da ética. É importante perceber que não foi imediatamente a *Metafísica* que foi previamente marcada para ele de maneira por demais intensa por Santo Tomás. Eu mesmo trabalhei multiplamente em minhas pesquisas a significação da ética aristotélica, antes de tudo o conceito de *phronesis*, essa racionalidade e essa circunspecção éticas, essa vigilância e essa atenção que constitui manifestamente a distinção propriamente dita do homem e que torna possível para ele "conduzir" sua vida.

A partir desses dois pontos iniciais que estavam próximos do discurso vivo e do exercício de pensamento na vida prática, Heidegger dedicou-se, então, à metafísica. Faz umas poucas semanas que estamos de posse desse documento maravilhoso, que tinha sido enviado como um escrito programático por Heidegger ao meu professor Paul Natorp em Marburgo no final do ano de 1922. Antes desse escrito tinha sido enviada uma introdução com o título "Indicação da situação hermenêutica". Ela apresenta uma introdução aos seus estudos de Aristóteles. Esse documento que estava em minhas mãos – Natorp tinha me dado o manuscrito – se perdeu em seguida durante o curso da guerra. Entrementes, ele (ou uma outra cópia) reapareceu, com todos os adendos escritos a mão por Heidegger – adendos que eu conhecia – e só danificado em algumas poucas páginas. Em segui-

da, porém, repentinamente, todo o *tiposcrito* (manuscrito) foi descoberto em uma outra cópia - mais um achado que devemos a Ulrich Lessing. Além da introdução, ele também contém ainda um esboço (ou seja, um programa) da publicação planejada para o *Phänomenologische Jahrbuch* de seus estudos sobre Aristóteles. Toda essa descoberta foi lançada por mim agora com uma pequena introdução no *Dilthey-Jahrbuch de 1989.*

O que acho tão significativo nesse material é o modo como Heidegger encontrou um acesso ao fenomenólogo em Aristóteles. Esse é um Aristóteles que fala imediatamente a partir de suas próprias experiências de pensamento e cuja linguagem não pode ser por isso empurrada para lá e para cá como uma proposição com letras e marcas conceituais, mas precisa ser seguida como uma indicação formal. Heidegger já tinha antigamente uma clareza total quanto ao fato de não podermos renovar em termos de conteúdo ou mesmo assumir a experiência grega do ser sob os pressupostos da época marcada pelo cristianismo. Essa introdução aos estudos sobre Aristóteles que Heidegger tinha redigido outrora também não se mostrava ainda de maneira alguma para o próprio Heidegger como um solo firme, a partir do qual ele podia responder às suas próprias questões mais autênticas. O que era importante para ele nesse momento era apenas liberar a experiência grega em seu sentido originário e torná-la visível por assim dizer como uma espécie de desafio por meio de sua alteridade. Esse desafio dirigia-se contra a consciência cristã de nosso próprio passado, tanto quanto contra a Modernidade e a consciência histórica, isto é, contra a concepção marcada pela consciência reflexiva de nosso passado nas formas conceituais diferenciadas de nosso próprio ter sido.

Portanto, o que Heidegger empreendeu foi uma construção de Aristóteles como um reflexo de suas próprias questões; e isso a fim de se assenhorear de suas próprias questões. Posso mostrar esse fato a partir de um exemplo que pode torná-lo apreensível. Nós aprendemos algo que não era em si e por si nada absolutamente novo - o que era novo, porém, era dizer que se tinha de aprender e o que se poderia aprender a partir daí. O exemplo é o termo grego para "ser". A palavra grega é *ousia*, tanto em Platão quanto em Aristóteles. Se quisermos compreender essa noção conceitual grega, precisaremos alijar antes de tudo o uso linguístico no modo como ele já se apresenta fora dos empenhos conceituais do pensamento. Foi isso que Heidegger fez. Com isso, conquistamos uma primeira referência para a compreensão da multiplicidade das significações e do uso linguístico que é distinguida por Aristóteles no conceito de *ousia*, tal como no célebre catálogo conceitual (Livro Delta da *Metafísica* aristotélica). A significação comum da palavra é "a capacidade, o patrimônio" etc. - ou seja, aquilo de que dispomos e, quando se trata de camponeses, o bem, a propriedade presente, aquilo que o camponês constrói e cultiva como seu, aquilo de que ele vive e onde ele mora.

Quem seguiu mesmo que apenas de longe o caminho de pensamento heideggeriano verá imediatamente nesse exemplo como aqui estava em jogo a língua alemã. A língua alemã oferece algo que também estava de algum modo presente para o ouvido grego e para as suas expressões correspondentes: *ousia* significa propriedade presente (*Anwesen*). Ser é presença (*Anwesenheit*)[7]. Nós conhecemos desde o Mestre Eckhart – e desde Heidegger – a força verbal da palavra alemã "essência" (*Wesen*). Mesmo Hegel, no segundo volume de sua *Lógica*, na lógica da reflexão ou na "lógica da essência", introduziu o termo "essência" como um conceito para "ser", e, com isso, promoveu a conceptualização da virada da filosofia platônico-aristotélica e de sua superação da mitologia pré-socrática do "ente na totalidade".

A partir desse exemplo vemos aqui o que isso significa. *Ousia* não é mais "substância". Essa era a tradução latina para *hypokeimenon* enquanto expressão formal para aquilo que subjaz. Essa expressão poderia designar o sentido de ser. "Ser" é o "que se acha diante de nós". No entanto, Aristóteles – ao lado dessa expressão formal – também concebeu o ser como *energeia* e esse conceito se aproxima mais do conceito alemão de essência (*Wesen*) do que o conceito latino dominante na escolástica, o conceito de *essentia* (que conhecemos como "essência" [*Essenz*] para um extrato vegetal não diluído).

Mais tarde, essa se tornou uma das experiências mais notáveis feitas pelos antigos alunos de Heidegger com o mestre. Entre esses alunos oriundos dos anos de Freiburg estavam além de mim Oscar Becker, Walter Bröcker e outros. Quando Heidegger, por ocasião do jubileu da Universidade de Freiburg, ofereceu aos seus alunos já mais velhos um seminário no estilo antigo, ele escreveu a primeira proposição do segundo volume da *Lógica* no quadro-negro: "A verdade do ser é a essência..." Em seguida, Heidegger insistiu com um cuidado preciso que essa proposição precisava ser totalmente compreendida a partir da metafísica pensada em termos modernos. "Ser" significa aqui achar-se diante de nós no sentido do ter-sido-representado. Verdade seria autoasseguramen-

---

7. O sentido propriamente dito do texto perde-se um pouco nessa passagem. Em verdade, Gadamer refere-se aqui ao fato de o termo *Anwesen* (propriedade) em alemão possuir uma ligação direta com *Anwesenheit* (presença) e *anwesend* (presente). Nesse sentido, tal como a língua grega, o alemão permite a passagem de um uso corrente para a significação ontológica do termo. Para acompanhar minimamente o sentido do original, optamos pela expressão "propriedade presente". Quanto ao esclarecimento heideggeriano do sentido originário de οὐσία, há uma passagem paradigmática no ensaio "Da essência e conceito de φύσις (Aristóteles, Física B1). In: *Wegmarken*, GA 9, p. 260: "Assim como a palavra anteriormente discutida κατεγορία, a palavra οὐσία não é originariamente nenhum 'termo' filosófico; a palavra οὐσία só é cunhada como um 'termo' por Aristóteles. Essa cunhagem consiste no fato de Aristóteles trazer à luz por meio do pensamento e fixar inequivocamente algo decisivo no conteúdo da palavra. Nesse contexto, porém, a palavra ainda mantém na época de Aristóteles e depois a sua significação habitual. Por força dessa significação, o que se tem em vista é casa e pátio, a posse, os bens; nós também dizemos a 'propriedade presente', os 'bens de raiz', *o que se acha diante de nós*" (N.T.).

to, ou seja, *certitudo*. Nós não deveríamos ver nessa proposição sobre a essência nada além da certeza do representado. Era até esse ponto que Heidegger estava fixado na tarefa de repelir completamente as ressonâncias - que também não estavam com certeza veladas para ele - do sentido verbal de "essência" que Hegel tinha auscultado muito bem a partir da língua alemã. Esse era o Heidegger tardio, que tinha procurado assegurar o seu caminho de pensamento antes de tudo contra a possibilidade de recair uma vez mais no sentido corrente de metafísica, na qual ele via o "esquecimento do ser". Em contrapartida, para poder ver a história da metafísica assim, ele acentuou com frequência em seus momentos iniciais até mesmo em Hegel, e, então, mais tarde em Aristóteles, Mestre Eckhart e Leibniz, o sentido verbal de "ser" e "essência".

Quando cheguei em 1923 a Freiburg, tive o privilégio de ser convidado por Heidegger para ler Aristóteles com ele uma vez por semana. Seus filhos ficavam às vezes pulando pelados entre nós e ele me mostrava como se precisava ler Aristóteles. Ele começou com a seguinte proposição: "*To on legetai*, o ente é..." - Como tinha aprendido antes disso em Marburgo, era claro que se tinha de traduzir aqui: "O ser é compreendido ou concebido ou pensado". Em Heidegger, tínhamos: "Ele é falado", ou seja, "é assim que se fala sobre isso". Portanto, se levava a sério o *legesthai*, o *legein*, *ta legomena*, e, com isso, tudo aquilo que seguiu a partir de Platão e de seu Sócrates como fuga em direção aos *logoi*. Tudo isso designa a linguagem e aquilo que a linguagem diz. De uma vez só a lógica da tradição, uma lógica que ainda se achava à base do idealismo alemão, se transforma na vitalidade de uma realidade ligada ao mundo da vida. Essa lógica vem ao nosso encontro como linguagem. Lembro-me de minha estupefação, assim como da estupefação de Nicolai Hartmann, com quem tinha outrora em Marburgo uma relação de amizade bem próxima, quando Heidegger também lhe deu uma tal aula particular.

No caso apresentado estava claro para nós que se compreende melhor qual é a essência do ser quando se pensa em propriedade presente (*Anwesen*) e os alunos de Heidegger tinham aprendido a reconhecer na "questão do ser" uma questão autêntica. O fato de se aprender a pensar a vida em todas as suas muitas direções de autointerpretação e de experiência linguísticas representa naturalmente uma tarefa genérica. A isso pertence a experiência da transcendência, a experiência da poesia, da arte, do culto, do rito, do direito - tudo isso precisa ser pensado de maneira nova. Esse era o interesse de Heidegger. Ele sempre retomou uma vez mais esse caminho. Nós podemos nos perguntar o que, em nossa cultura marcada pela ciência, nosso pensamento tem a aprender com essas experiências. Tenho em vista aqui o seguinte: é preciso conquistar um novo equilíbrio, de modo que nosso pensamento não se esgote apenas no domínio (e exploração) da natureza, isto é, na disponibilização de tudo - nós mesmos inclusive. Heidegger denominou isso mais tarde o "pensamento calculador". O modo como se chegou à predominância desse pensamento é algo

que pode ser deduzido da "destruição" da linguagem conceitual da metafísica. Com certeza, seria preciso apreender primeiro a latinização em sua significação. A assunção do pensamento grego - do mundo de pensamento grego - na língua latina é um processo que se estende por toda a Alta Antiguidade, enquanto na Roma de Plotino, na corte imperial dos séculos 2 e 3, se falava grego. Tanto mais se pergunta: o que significa, em contrapartida, a latinização?

Foi Dilthey quem introduziu a locução sobre a "posição romana da vontade". Uma expressão genial com um caráter genialmente certeiro. O que significa propriamente "vontade" em latim? Nesse caso - qualquer um sabe: *voluntas* e *velle*. Mas o que ela significa em grego? Isso ninguém sabe. Aí se fala de *boulesthai*. Todavia, qualquer um que conheça um pouco de grego sabe que esse termo significa propriamente "aconselhar-se consigo mesmo". A *boule* é a reunião do conselho. Portanto, a palavra grega designa o "aconselhar-se", não o impulso cego do querer ou mesmo a vontade de poder. Ou a vontade se chama *ethelein*. Não é tão fácil dizer o que essa palavra designa. No entanto, se escuta e o uso linguístico confirma que ela não tem tanto em vista a deliberação em face de possibilidades abertas, mas a conclusão de uma tal deliberação, um estar decidido - ou ainda melhor: um estar resolvido ("resolução" é uma variante moderna para "tomar uma posição"). No *Górgias* (522c5), de Platão, temos a seguinte passagem: "*Ei de boule, ethelo*" - "Se tu te aconselhastes e te decidistes assim, eu estou pronto e resoluto". As duas expressões gregas abarcam em primeiro lugar o todo, enquanto no latim *velle* e *voluntas* e no alemão *Wille* (vontade) a significação de "escolha" e de "conselho" que se acham, por exemplo, originariamente à base de *boulé*, se retrai em favor do que foi resolvido, do querido, do desejado: *Sit pro ratione voluntas*[8]. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant, a vontade é uma figura da razão (prática). É só depois de Kant, antes de tudo desde Schelling e Schopenhauer, que a vontade cega emerge. Em uma carta antiga, Heidegger utilizou certa vez a expressão "diabolia da vontade". Todo conhecedor do segundo Heidegger sabe que posição insigne tinha conquistado em seu pensamento o conceito de "serenidade". Essa palavra não descreve nenhum mero deixar[9], mas um "conter-se", de modo que se deixa e libera, em contraposição a uma perseguição resoluta de metas volitivas decididas que encobrem para nós constantemente todas as outras coisas que poderiam estar abertas.

---

8. Em latim no original: Assim eu quero, assim eu ordeno (N.T.).

9. Gadamer alude aqui à presença do verbo "deixar" (*lassen*) na composição da palavra "serenidade" (*Gelassenheit*) em alemão. O que está em verdade em questão com o termo não é nenhuma atitude passiva em relação aos entes, mas uma inserção plena no campo de manifestação dos entes e uma liberação do horizonte no interior dos quais os entes conquistam o lugar que é o deles (N.T.).

É preciso que estejamos conscientes de que a linguagem erudita da ciência moderna remonta ao latim e, com isso, à posição romana da vontade. Com maior razão, isso vale para as línguas nacionais que se diferenciaram a partir do latim. Também houve algo próprio ao alemão: por meio da mística alemã e de Mestre Eckhart e Martinho Lutero. Para a linguagem filosófica dos séculos XVII e XVIII, porém, ainda persistia como tarefa se libertar do latim. A transformação da linguagem da metafísica escolar do século XVIII do latim para um alemão elegante, flexível e cinzelado foi uma realização enorme de Kant e de alguns de seus predecessores no esclarecimento alemão, tais como Thomasius e Christian Wolff. Em contrapartida, a linguagem popular de Lutero e do sermão alemão encontrou no gênio linguístico de Hamann e Herder o seu efeito gigantesco que a tudo frutificou. No tempo de Goethe e na sucessão de Kant, tudo isso se reuniu finalmente na força conceitual violenta de um Hegel. Este conseguiu até mesmo inserir o pensamento pré-socrático na língua alemã, na medida em que designou com "ser", "nada" e "devir" os primeiros passos do conceito que foram realizados pela lógica do ser e que conduzem para a lógica da essência e do conceito.

Perguntemo-nos agora o que se conquista com a destruição, com a desconstrução e a liberação da proveniência de nossa conceptualidade. Minha resposta é: o retorno ao originariamente grego torna o nosso "próprio" consciente. É isso que pode ensinar o exemplo do conceito aristotélico de *energeia*. Nós conhecemos essa palavra. Como "energia" (*Energie*), ela tem um direito de cidadania na língua alemã. A própria palavra grega, porém, tem uma significação totalmente diversa. *Energeia* significa "ser em obra", "ser em realização". Nós alemães ouvimos na palavra "energia" (*Energie*) o carregamento explosivo da força acumulada. O nosso conceito atual de energia proveio do conceito grego aristotélico de *energeia* desde o Renascimento e da Modernidade emergente, do conceito que liberou a sua dinâmica imanente. Mesmo para os gregos, contudo, algo desse sentido também podia ser ouvido na palavra *energeia*. Pois "ser" não é apenas o ser substancial, aquilo que inalteravelmente se acha à nossa frente e que reside à base de todas as propriedades alternantes. *Energeia* é muito mais o modo de ser daquilo que não é produzido por nós (*ergon*), mas daquilo que é "por natureza", tal como os corpos "simples", os elementos e todos os seres vivos. São em particular esses entes que não são apenas em movimento, mas possuem "automovimento". Tudo o que está em movimento possui "ser" no sentido da mobilidade, e, para denominar isso, Aristóteles introduziu a expressão artística *energeia*. Essa já era uma das intelecções mais importantes do jovem Heidegger. Ele desvendou de maneira nova a *Física* aristotélica a partir do conceito de *energeia*. Naturalmente não se tratava de física no sentido de Galileu, cuja marcha triunfal atravessa todo o mundo da ciência moderna. A questão aristotélica estava voltada para o ser do ente em sua mobilidade. O desenvolvimento basilar galileano da mecânica moderna repousa, em contrapartida, sobre o conceito fundamental de movimento

como movimento mensurável. Isso não visava a um "ente em movimento", mas ao evento do movimento enquanto tal, um evento que se realiza de tal modo no caso da queda livre, por exemplo, que a pena e o prato de chumbo caem no vácuo de maneira por assim dizer igualmente rápida. Esse passo descomunal da abstração, que só foi confirmado mais tarde, abriu a dimensão na qual a ciência moderna se colocou a caminho de transformar fundamentalmente o mundo e introduzir a era da técnica.

Em *ousia* e *energeia* tanto quanto em "presença" (*Anwesenheit*) e em "mobilidade" (*Bewegtheit*) ressoa algo da experiência linguística grega. Mesmo nas palavras *Anwesen* (propriedade presente) e *Anwesenheit* (presença) acha-se a palavra *Wesen* (essência), e, com isso, para a nossa escuta, é audível algo referente a "mobilidade". Isso vem à tona inequivocamente no sentido do termo "degenerescência" (*Verwesen*), dessa decomposição em meio ao amorfo do sem vida. Nesse sentido, "propriedade presente" (*Anwesen*) e "degenerescência" (*Verwesen*) são termos completamente próximos um do outro que também dão voz para nós à experiência originária do "ser". Em contrapartida, a passagem pelo latim com conceitos como *substantia, subiectum, essentia* e *actus* na tradição da metafísica prepara uma compreensão de ser totalmente diversa que introduz com conceitos como "subjetividade" e "objetividade" a era da ciência moderna.

Se Heidegger falou ocasionalmente do grego e do alemão como as línguas da filosofia, então não se tratava nesse caso de um ridículo *chauvinismo*. De um tal chovinismo padecem antes aqueles que se sentem molestados por esse dito heideggeriano. Ele diz o que é, a saber: o fato de a filosofia e a ciência terem marcado o Ocidente desde o começo grego até a nossa própria percepção desses momentos iniciais. A contribuição alemã só se diferencia por sua vez pelo fato de o começo grego ter conquistado para nós uma nova vida por meio de Kant e Hegel. O pensamento sempre está em verdade em uma aliança com a língua realmente falada. Essa fornece-nos as nossas experiências de pensamento. Em verdade, isso vale para todas as línguas faladas. Isso também se mostra, por exemplo, no interesse particular de Heidegger pelo japonês e pelo chinês, na medida em que eles também encontraram enquanto línguas faladas as suas próprias possibilidades de articulação conceitual e talvez nos deixem pressentir experiências de pensamento iminentes para nós. A filosofia alemã é tão determinada pelo ponto de partida grego, assim como pela conversão no latim e na linguagem científica de nossa cultura científica, que a tarefa da destruição se coloca para o nosso pensamento como um todo. Essa tarefa não consiste em um purismo ridículo que procura inserir as palavras e os vocábulos alemães no lugar de outras palavras e vocábulos, mas muito mais no fato de se vivificar a problemática de nossa linguagem conceitual legada a partir das forças intuitivas da língua falada.

Talvez possamos reconhecer isso da maneira mais clara possível junto à posição central que o conceito de "consciência" conquistou na filosofia alemã, um conceito do qual tanto o grego quanto o latim estavam no fundo privados. Dir-se-á então: não era preciso existir Heidegger para tornar visível o caráter problemático e encobridor no conceito de "consciência". Schopenhauer, Nietzsche, Freud e outros não viveram certamente em vão. Todos nós sabemos que a consciência mostra um aspecto extremamente superficial por detrás do qual se esconde muita coisa. Como diz Nietzsche: "Sonhando pendurado nas costas de um tigre". Mas o que distingue Heidegger é o fato de ele ter conseguido destruir esse encobrimento efetivo no campo conceitual mais próprio à filosofia. *A destruição do conceito de "consciência" é em verdade a reconquista da pergunta acerca do ser.* O que constitui o caráter revolucionário no empreendimento heideggeriano é o fato de ele não colocar uma pergunta crítica por detrás da consciência, no sentido em que a psicologia profunda e a crítica à ideologia à sua maneira fizeram, mas de ele colocar a pergunta radical sobre o que se tem de compreender propriamente por "ser" e de afirmar que isso não é acessível quando as pessoas se recolhem apenas na suposta autenticidade da consciência e da autoconsciência. Assim, Heidegger propiciou a retomada da pergunta platônico-aristotélica acerca do "ser" e transformou com isso em verdade o todo da filosofia mais recente, que não se apoiava com certeza em vão desde o idealismo alemão, e, antes de tudo, desde o neokantismo, no conceito cartesiano do *cogito*, em um empreendimento muito mais radical. Agora encontramo-nos em uma confrontação com a origem grega do Ocidente.

Isso achava-se por detrás de *Ser e tempo*. Isso achava-se por detrás da pergunta "O que é metafísica?" e essa pergunta aguça-se na pergunta sobre a superação da metafísica ou mesmo sobre o fim da filosofia no Ocidente. A linguagem da filosofia e a sua conceptualidade pertencem por toda parte à conexão vital da língua respectivamente falada. Assim, essa língua toma parte no papel que a linguagem em geral desempenha enquanto acesso ao mundo. Mas qual é a essência da linguagem que apresenta esse acesso? Fica imediatamente claro para qualquer um que essa questão é extremamente difícil. A linguagem enquanto linguagem é velada porque ela sempre tem em vista *algo* a cada vez. Os gregos não tinham nem mesmo uma palavra para linguagem, assim como não tinham nenhuma palavra para consciência, nem tampouco para o querer. Para designar a linguagem, os gregos usavam ou bem *logos*, as coisas e os estados de coisas enunciados, ou se valiam de uma expressão para língua, a *glotta*, com a qual se produzem os sons linguísticos. A própria linguagem continua sendo para nós até os dias de hoje algo misterioso – a não ser que só precisemos dela para calcular e dominar e a aprimoremos, então, da melhor forma possível por meio de simbolismos artificiais. A linguagem só é em verdade onde há diálogo, ou seja, na convivência, e é de fato misterioso como é que ela está em obra aí. Por que é que uma palavra errada em um instante errado pode

ser tão funesta, sim, claramente fatal? E por que é que, inversamente, a palavra correta no instante correto pode desvelar pontos em comum e dissolver tensões? Vale a pena refletir sobre isso. A convivência é a nossa situação vital e entrar em acordo na convivência é a tarefa que é colocada para cada um de nós.

Com certeza, o fenômeno da linguagem também atraiu para si o pensamento grego e estabeleceu em particular já na filosofia estoica as bases essenciais para a tradição posterior da filosofia da linguagem como um todo. Não obstante, a emergência das ciências naturais modernas, apoiadas na matemática, e de seus simbolismos artificiais desencadeou um contramovimento que deu novos impulsos ao fenômeno da linguagem. A linguagem da metafísica, tal como ela se derivou de Aristóteles, domina a tradição e também determinou fundamentalmente a confrontação com a ciência moderna que se realizou antes de tudo na *Crítica da razão pura*, de Kant, e em suas consequências. Mesmo o gênio linguístico de Herder não conseguiu se impor na filosofia. Sobretudo a sua crítica infeliz à doutrina kantiana do espaço e do tempo, uma crítica que se apoiava sobre a linguagem e o seu uso vital, não conseguiu concorrer com a superioridade kantiana. Mesmo pensadores tão poderosos em termos linguísticos como Fichte e Hegel não conseguiram arranjar nenhum lugar real para o papel da linguagem enquanto a terrível "profundidade" propriamente dita "da experiência". O diletantismo genial de Schelling encurtou em certo sentido o domínio do *logos* e da lógica e fez com que a arte e a poesia acompanhassem a filosofia. Mas foi somente a perspicácia romântica de Wilhelm von Humboldt que apreendeu então, na vizinhança do idealismo alemão, a linguagem em toda a amplitude de suas múltiplas formas de manifestação e inspirou, com isso, as ciências da linguagem. A partir daí, em uma retomada das intelecções humboldtianas, desenvolveu-se então mais tarde um relativismo linguístico, em relação ao qual acredito que ele perca de vista a essência da linguagem. Justamente por causa da multiplicidade de suas aparições, a própria linguagem permanece profundamente velada. Mesmo princípios tão geniais quanto os de Chomsky não fazem jus ao caráter multifacetado do mundo linguístico. Heidegger também só elevou lentamente o mistério da linguagem ao nível de objeto preferencial de suas meditações – por mais que seu pensamento já se movimentasse há muito no elemento da linguagem. Já falamos da força linguística de Heidegger. Certamente não é sempre agradável se ver obrigado pela vontade pensante ditatorial de um Heidegger a abusar da linguagem. Isso é totalmente inconteste. Todavia, precisamos exigir de nós uma transposição violenta de calcificações quando percebemos as visões vivas do pensamento enredadas em regras linguísticas e em terminologias cristalizadas, assim como em estereótipos da formação de opinião. Nesse caso, carece-se de um esforço hermenêutico para explicitar o que queremos dizer quando falamos uns com os outros e o que gostaríamos de mostrar ao outro – a fim de aprender por nós mesmos quando falamos uns com os outros.

Já em *Ser e tempo*, Heidegger elogiou a significação analítico-existencial da linguagem. No entanto, quando ele trata da significação da linguagem e do discurso, tudo isso se resume no fundo à explicitação de um monólogo, mesmo quando Heidegger tem clareza quanto a esse fato e sublinha que o discurso se dirige a alguém. O fato de só o diálogo ser linguagem e emanar a sua própria clareza permanece periférico.

As coisas são diversas junto ao Heidegger tardio. Ao buscar escapar da estreiteza da cultura científica e retornar a outros caminhos e panos de fundo do ser humano, ele levou a termo uma tentativa francamente violenta de ouvir nos pré-socráticos a voz do ser, uma voz que não se achava presa às correntes da lógica. Os primeiros textos que possuímos, os textos de Parmênides e Heráclito, não confirmam a sua tentativa. Eles abrem apenas a visão para uma época linguística primeva. Heidegger estava consciente de estar sempre apenas a caminho da linguagem - e isso não significa naturalmente estar a caminho da linguagem, mas em meio ao pensamento sobre a linguagem. Ou será que também significa a caminho da linguagem como a caminho da palavra buscada?

Talvez a melhor forma de mostrar isso seja a partir da interpretação heideggeriana da *aletheia*. Heidegger traduz *aletheia* por "desvelamento". A partir do uso linguístico grego, talvez fosse mais correto dizer com Humboldt e outros: "desocultamento". De fato, a *aletheia* vem ao nosso encontro de início e na maioria das vezes em conexão com o dizer: o dizer da verdade ou mesmo justamente o iludir. Ulisses foi o herói admirado da mentira, um herói junto ao qual mesmo os deuses se alegravam. Mas por detrás do brilho aparente e fulgurante da mentira reside um encobrimento no obscuro. Esse fundamento obscuro reside por detrás de todo dizer e de todo ver. O conceito grego de *pseudos* ainda não tinha dado a esse fundamento a sua expressão conceitual, e, sob esse aspecto, "desencobrimento" é de fato a expressão mais precisa para *aletheia*. A linguagem "arranca" do "velamento", traz para o desvelamento, para a palavra e para o risco do pensamento. O ser e a aparência - e não sinceridade e mentira - são os novos grandes temas do pensamento ocidental desde Parmênides. Todavia, aquilo que se descobre assim, aquilo que se desencobre desse modo e que estava velado, também é ao mesmo tempo preservado como o que é abrigado na medida em que retorna à palavra. Essa é a dimensão ontológica na *aletheia*. Ela é totalmente velada com o conceito de consciência e com a sua predominância no pensamento moderno, mesmo quando esse tematiza o conceito de ser. O "ser" torna-se aí objeto. O objeto é instância contrária (resistência)[10]. O objeto é desde o princípio visto a partir da energia com a qual o querer aspira a superar a resistência. Trata-se aqui de uma vontade de domínio que se manifesta no con-

---

10. O jogo de palavras presente no original perde-se um pouco na tradução. Gadamer joga aqui com a etimologia de *Gegenstand* (objeto) e *Widerstand* (resistência). Traduzidos literalmente, há quase uma sinonímia plena entre esses dois termos. O *Gegenstand* descreve o estado (*-stand*) contrário (*Gegen*), enquanto o *Widerstand* designa o estado (*-stand*) oposto (*Wider*) (N.T.).

ceito de "objeto". É por isso que Heidegger evita tanto o conceito de consciência quanto o conceito de objeto. Ele sabia que, a partir da postura do controle metodologicamente assegurado das oposicionalidades objetivas, nunca podemos nos aproximar das experiências-limite de nosso sistema de domínio[11]. Em um tal "saber dominante", nós nunca desaprendemos apenas a pensar o saber relativo à graça, mas também todos os outros modos do saber.

É quase desnecessário dizer como resultou daí facilmente para Heidegger a passagem para o "morar". Pois "morar" também é efetivamente uma palavra para designar o fato de não nos encontrarmos diante dos objetos para dominá-los. Nós habitamos no habitual. No interior desse habitual também se acha a linguagem, algo em que vivemos, moramos e nos sentimos em casa. A palavra não é nunca como um sinal que estabelecemos e que, depois de prestar o seu serviço, afastamos, como se já a tivéssemos armazenada. Palavra e língua são aquilo com o que lidamos uns com os outros e com o mundo no qual estamos em casa - esse morar do qual Hegel já estava consciente ao empregar a bela expressão "encontrar sua moradia" para descrever a tarefa vital humana. De maneira similar, Heidegger mostrou junto ao morar que a palavra não possui em torno de si um círculo daquilo que é dominado, mas um círculo daquilo que é familiar. É um espaço próprio que se abre aí - e um espaço no qual nunca estamos sozinhos. Não apenas porque estamos aí tão frequentemente com outros homens. Sempre estamos antes de tudo envolvidos pelos rastos da própria vida e preenchidos pela totalidade de nossas lembranças e esperanças.

O mistério da linguagem é a sua abertura. Qualquer um é capaz de encontrar a palavra correta para situações nunca calculáveis e para instantes imprevisíveis. Para tornar isso claro, procurei me articular com a tradição cristã do conceito de *verbum*, cuja força venturosa também não se torna totalmente desconhecida em âmbitos secularizados. Ao desencobrimento corresponde o abrigo. Nas palavras, algo está abrigado. Isso não tem nada em comum com inclinações românticas e poéticas, por mais que o romantismo e a poesia também tenham algo em comum com a linguagem. No entanto, é preciso ver que as palavras podem ser mais e que elas nem sempre desempenham apenas uma função designativa. Isso está certamente dito com o fato de morarmos na palavra e estarmos em casa em uma língua. Desse modo, a palavra sempre se lança para além da respectiva função conceitual que esgota o seu sentido em enunciados. Nós nos aproximamos mais da linguagem quando pensamos no diálogo.

---

11. Gadamer utiliza aqui a palavra de origem germânica e a palavra de origem latina uma ao lado da outra: *objektivierte Gegenständlichkeiten*. Ao pé da letra, a tradução correta seria *objetividades objetivadas*. Para evitar, porém, o caráter redundante da expressão, optamos por uma explicitação do conteúdo significativo do termo *Gegenständlichkeit* em alemão. Oposicionalidade descreve nesse contexto a constituição da objetividade em sua contraposição em relação ao sujeito (N.T.).

Para que um diálogo aconteça, tudo precisa se afinar. Quando o companheiro de diálogo não nos acompanha e não vai além de sua resposta, mas só tem em vista, por exemplo, com que meios de contra-argumentação ele pode limitar o que foi dito ou mesmo com que argumentações lógicas ele pode estabelecer uma refutação, não há diálogo algum – um diálogo frutífero é um diálogo no qual oferecer e acolher, acolher e oferecer conduzem, por fim, a algo que se mostra como um sítio comum com o qual estamos familiarizados e no qual podemos nos movimentar uns com os outros. Também dizemos em alemão: "Mit dem habe ich mich gut verstanden" (Entendi-me bem com ele). No que nos entendemos afinal propriamente aí? Resposta: em tudo. Assim se mostra nesse modo de falar que expressa uma experiência o fato de um autêntico universo se descortinar no diálogo. Não é imediatamente aquilo que Sócrates empreende ante a especulação cosmológica ingênua do pensamento mais antigo com a "fuga em direção aos 'logoi'". Por fim, contudo, é certamente um aspecto disso – só que esse aspecto precisaria ser colocado em um quadro mais amplo de diálogo e dialética.

Seria estranho e artificial deixar de falar de Nietzsche nesse contexto. Precisamente os nossos vizinhos franceses procuraram ir além de Heidegger e retornar à radicalidade de Nietzsche que, de fato, considerava verdade e mentira – no sentido extramoral – como valores da vida e que considerou por fim as duas como máscaras da vontade de poder. Com certeza pertence à possibilidade originária da experiência humana colocar tão radicalmente em dúvida a verdade. Sem se dar conta dessa possibilidade, jamais seria possível perceber algo assim como ficções da consciência, da autoconsciência e da ideologia enraizada.

Como foi que Heidegger conduziu a partir dos anos de 1930 a sua luta de pensamento com Nietzsche? É um pouco provinciano querer responder a essa pergunta por meio de uma contabilização dos distanciamentos que Heidegger atestadamente apresentou nesses anos decisivos ante as doutrinas biológico-racistas na Alemanha nazista. O que estava em questão no embate de pensamento com Nietzsche era mais do que isso. Ao questionamento crítico do conceito de verdade a partir da categoria originária da "vontade de poder", Heidegger contrapôs o conceito de "pensamento rememorante"[12]. Não ouso dizer que Heidegger tenha passado por essa luta de maneira vitoriosa. Não obstante, ele estava com toda certeza consciente de que se achava em uma luta

---

12. A palavra alemã *Andenken* é normalmente traduzida por "memória", "recordação", "lembrança". No entanto, ela possui uma conotação técnica no interior da filosofia heideggeriana. Ela não designa uma lembrança qualquer, mas indica muito mais um pensamento (*denken*) que se constitui a partir de uma relação peculiar com o passado: o pensamento que se apropria do que há de digno de ser pensado no passado, do que resta ainda impensado no passado, e que movimenta ao mesmo tempo a vida do pensamento. Para acompanhar esse sentido específico, optamos pela locução "pensamento rememorante" (N.T.).

com a radicalidade do niilismo nietzschiano e de que não podia recair em um ponto aquém da radicalidade desse pensamento. Sim, ele não teria podido suportar essa luta, e podemos ver aí o limite - mas também a grandeza - de seu gênio, se não tivesse encontrado em Hölderlin um companheiro e não o tivesse arrastado para o seu lado com uma violência pensante. Heidegger viu na penúria linguística de Hölderlin a sua própria penúria e indigência linguísticas. Ele viu em Hölderlin o poeta, cuja força visionária tinha renovado sem conhecimentos teológicos e históricos particulares a heresia de Joaquim de Fiore que tinha ensinado que um mediador sempre é enviado uma vez mais por deus ou pela deusa para reviver o fogo que está se apagando entre os homens, a fim de que o divino se mostre, assim, na sucessão de tais figuras mediadoras que redimem as épocas. No islamismo há convicções similares. Desse modo, a poesia de Hölderlin foi para Heidegger uma ajuda teológica de pensamento - e mais do que isso. Ele não compartilhou apenas da penúria linguística que reconheceu na poesia hölderliniana. Ele viu em suas criações poéticas um critério de medida para todo o porvir. Quando Hölderlin evocou a distância dos deuses em "um tempo indigente", essa penúria linguística da qual ele se queixou foi ao mesmo tempo a sua legitimação poética. Heidegger se reconheceu aí. Além disso, à sua maneira, ele interpretou essa conjuntura tão rigorosamente em vista de uma consequência dogmática quanto desde sempre o Novo Testamento também tinha sido interpretado. A partir da poesia e da retórica de Hölderlin, ele procurou conceptualizar como uma salvação a sua própria visão de um novo pensamento e de um ser do homem ligado ao morar, a sua própria visão de uma nova convivência.

Se nós nos perguntarmos agora em conclusão qual é a tarefa que permanece para nós todos, nesse caso sempre me parece um pouco cego que as pessoas me perguntem o que ainda temos afinal a aprender com Heidegger. Se ao menos pudéssemos aprender com ele! Não se trata aqui de aprender, mas de um saber-fazer. Em todo caso, deveríamos tentar remontar como ele em nosso pensamento a experiências originárias da própria vida, enfrentar as exigências da vida social e política e romper em tudo isso com o academicismo das avaliações e opiniões já prontas e concebidas por meio da liberdade do juízo intelectual - mesmo correndo o risco do próprio erro. Não acredito na linguagem universal da humanidade, assim como não acredito em um clima gerado artificialmente para todos os habitantes da terra. Mas acredito que a humanidade pode aprender a partir de suas próprias experiências. Há experiências originárias para os homens em todas as línguas. Todos aqueles que falam uns com os outros ou que falam também conosco sabem venerar o ouvir - assim como sabem respeitar e se corresponsabilizar por aquilo que encobre o futuro comum.

3
Heidegger e os gregos (1990)

Há muito tempo o tema Heidegger e os gregos vem me ocupando cada vez mais. Se escolho esse tema diante de um círculo de companheiros de profissão que, em uma boa parte, realizaram seus estudos em outros países e também viveram então como visitantes na Alemanha e em universidades alemãs, o tema conquista um acento totalmente particular. Impõe-se imediatamente como ponto de vista específico a seguinte questão: o que há propriamente em Heidegger que o elevou a um objeto de estudo tão privilegiado no interior da grande esfera pública do mundo filosófico – e isso apesar de todas as insinuações contra o enredamento político heideggeriano no acontecimento fatídico do Terceiro Reich, um enredamento que bem recentemente ocupou a opinião pública, e apesar das resistências oriundas de linguagens científicas diversas? Com todo o fervor e com toda a compreensão pela necessidade de traduções, nós podemos ter certamente clareza entre nós quanto ao fato de não se poder entrar em uma real troca filosófica mútua por via de traduções. Reconhecidamente, é pelo menos desde Platão questionável se é efetivamente possível transmitir filosofia pela via escrita, e, em todo caso, é inconteste que também não se consegue alcançar nenhuma troca mútua autêntica com base em traduções quando se trata de diálogos filosóficos.

Mas gostaria de tentar conduzir um diálogo. Uma tal reunião de tantas pessoas sempre possui a sua vida própria em caminhos e em jardins ou em qualquer outro lugar onde possamos nos separar em diálogos particulares. Somente então os estímulos e os pontos de discussão que podem estar em questão levam a uma real troca mútua. Tampouco imagino que as palavras que tenho a dizer possam produzir magicamente uma autêntica situação de diálogo, tal como o grande poeta dialógico Platão sabia produzir magicamente diálogos socráticos. No entanto, se trato novamente do tema "Heidegger e os gregos", um tema que discuti em sua relação com Platão pela última vez em 1986 no escrito em homenagem a Dieter Henrich[13], isso não se deve apenas à ocasião particular da qual se trata aqui, mas também a um motivo escolhido por mim.

---

13. Agora sob o título "Auf dem Rückgang zum Anfang" (Voltando ao começo). In: *Gesammelte Werke*, vol. 3, n. 27.

Os nossos conhecimentos e as nossas vias de acesso a esse tema alteraram-se de uma maneira dramática nos últimos tempos. Agora, podemos discutir o tema "Heidegger e os gregos" sobre uma base mais ampla do que nunca – e com o auxílio de textos autênticos do próprio Heidegger. Assim, espero que as pessoas também observem em relação a mim mesmo que, em face dessa outra base material, coloquei algumas coisas sob uma luz diversa. A transformação da situação repousa inicialmente sobre o fato digno de reflexão de nós podermos ler agora o jovem Heidegger dos anos de 1920, ou seja, os momentos iniciais do jovem docente em fase de amadurecimento, em dois volumes da obra completa. Dentre esses textos também se acha a preleção que eu mesmo, naturalmente com uma compreensão insuficiente, assisti pela primeira vez no ano de 1923 em Freiburg e que portava o título desconcertante: *Ontologie - Hermeneutik der Faktizität* (Ontologia - Hermenêutica da facticidade).

Nesse ínterim, mais ou menos ao mesmo tempo, duas coisas novas foram descobertas. Sob o título *Anzeige der hermeneutischen Situation* (Indicação da situação hermenêutica), enquanto uma *Einleitung in phänomenologische Aristoteles-Interpretationen* (Introdução às interpretações fenomenológicas de Aristóteles), reencontrou-se o texto original do jovem Heidegger, um texto de 1922 datilografado e dotado com um grande número de anotações complementares muito importantes escritas a mão. Eu já conhecia esse texto desde o começo do ano de 1923 e ele foi para mim outrora o motivo de minha ida para Freiburg, onde Heidegger ensinava como jovem professor precário[14] e como assistente de Husserl. Eu mesmo tinha acabado de defender a minha tese de doutorado, ainda muito jovem, no ano de 1922. Quanto a isso preciso observar que, depois da Primeira Guerra Mundial, as exigências com as teses de doutorado eram muito mais modestas, de modo que a minha própria tese também pode ser vista como um primeiro trabalho final, digamos, uma boa monografia de final de curso. (Ela desapareceu honrosamente no mausoléu do passado, até ser há pouco desenterrada na Biblioteca Municipal de Munique.) Nesses anos de 1922 e 1923, o meu professor Paul Natorp, o significativo pensador erudito da escola marburguiana do neokantismo, deu-me um dia esse *tiposcrito* de Heidegger para ler. Quase não consigo descrever como esse texto produziu em mim um efeito ao lê-lo pela primeira vez. Nós todos vivíamos em Marburgo em uma linguagem conceitual neokantiana e filosófico-transcendental. Enquanto jovem estudante, eu mesmo tinha uma relação de amizade muito estreita com Nicolai Hartmann e aprendi muito com ele. Dentre as coisas que aprendi estavam a história dos problemas do neokantismo e a libertação

---

14. Na verdade, não há nenhum correlato direto para o termo alemão *Privatdozent*. O termo designa o cargo de professor não remunerado que se recebe imediatamente depois da defesa do trabalho de habilitação à docência (um trabalho posterior à tese de doutorado) e que credencia o habilitado a se candidatar para cargos de professor universitário. Para descrever o caráter instável dessa situação acadêmica, optamos pela expressão "professor precário" (N.T.).

ante o pensamento sistemático neokantiano, uma libertação que se realizou nos primeiros trabalhos de outrora de Nicolai Hartmann depois da Primeira Guerra Mundial.

Foi com essa disposição e nessa conjuntura que li naquela época o texto datilografado de Heidegger. Esse texto era tão diferente! Em meio à releitura que fiz agora, quase não consegui vivificar totalmente em minha memória o quão diverso ele era para mim. Em seu veio linguístico, em seus neologismos e em suas declarações provocativas bem acentuadas, eu o achei hoje bem retraído e antes econômico - em comparação com a violência do estilo posterior de Heidegger. Eu tinha mantido tudo isso em minha memória e, no entanto, algumas coisas soaram agora para mim diversas, mesmo que eu tenha reconhecido literalmente muitas passagens desse manuscrito. Esse texto foi reencontrado muito recentemente por Ulrich Lessing em trabalhos feitos junto à obra póstuma de Dilthey - e somente agora em seu teor pleno[15]. Até aqui não faltavam apenas as últimas sete páginas de "minha" cópia, uma cópia que eu mesmo tinha lido outrora. Agora, o texto contém além disso todo um programa das interpretações de Aristóteles que Heidegger tinha preparado naquela época (1922). O manuscrito surgiu por solicitação de Natorp que queria conhecer os trabalhos de Heidegger sobre Aristóteles. De fato, foi com base nesse manuscrito que Heidegger se tornou professor em Marburgo. Ainda hoje guardo uma enorme admiração pelo fato de Natorp ter reconhecido nesse texto o gênio do jovem pensador. Tudo isso deve ter sido muito mais inovador e estranho para ele do que para mim, um jovem estudante ainda iniciante, curioso e prontamente receptivo. Natorp vivia totalmente em seu próprio mundo linguístico neokantiano e também tinha estudado Aristóteles a partir daí. Com certeza, ele não leu Aristóteles de uma maneira tomista e escolástica, mas antes no estilo da filologia moderna. Aqui então, em cinquenta páginas, ele encontrou um relatório preliminar escrito manifestamente de maneira muito rápida por Heidegger sobre as interpretações de Aristóteles, um relatório que Heidegger tinha apresentado a Natorp. Eu reli agora pela primeira vez esse relatório preliminar. Em verdade, eu mesmo me tornei entrementes um outro e, além disso, passei a me apoiar concomitantemente no rico material que Heidegger nos comunicou em suas preleções e em seus trabalhos posteriores sobre Aristóteles. Até aqui, as suas interpretações outrora preparatórias de Aristóteles ainda não se tornaram novamente conhecidas. É bem provável que isso só venha a ser apresentado na obra completa e nos limites em que os manuscritos o tornam possível.

O que havia então de propriamente revolucionário nesses primeiros textos de Heidegger que agora conhecemos? Para mim, outrora, não há como dizer isso de maneira suficientemente enérgica, tudo era novo. No entanto, antes de

15. Publicado juntamente com uma introdução com o título "Heideggers 'theologische' Jugendschrift" (Escrito teológico de juventude de Heidegger) no Livro do ano Dilthey 6 (1989), p. 228ss e p. 235ss.

qualquer outra coisa era nova a linguagem. Tinha-se aí um pensador que, a partir da língua falada viva, se empenhava por tornar realizável junto ao texto grego o movimento próprio do pensamento. Conhecemos nesse ínterim o estilo inovador das exposições de Heidegger como um alemão heideggerianizado que é repetido de maneira por demais exagerada. Em seus momentos iniciais de outrora, Heidegger ainda se encontrava em transição, tal como se acha formulado em uma observação prévia escrita a mão por Heidegger no manuscrito; o que se procura é "manter uma linha intermediária". Com isso, Heidegger tinha em vista o seguinte: uma linha entre a linguagem conceitual que nos é familiar da metafísica e a linguagem da facticidade. A palavra "facticidade" já é ela mesma um testemunho importante. Ela é uma palavra que quer ser manifestamente uma contrapalavra, uma palavra contra tudo aquilo que estava em voga no idealismo alemão, por exemplo, como consciência, autoconsciência, espírito ou mesmo em Husserl como ego transcendental. Nessa noção de "facticidade" pressentimos imediatamente a nova influência de Kierkegaard, que abalou desde a Primeira Guerra Mundial o pensamento contemporâneo, e, indiretamente, também a influência de Wilhelm Dilthey, com a advertência inerente ao seu constante questionamento historicista, um questionamento que ele dirigia ao apriorismo da filosofia transcendental neokantiana. Nessa medida, não é nenhum pérfido acaso, mas algo fundamentado em termos da história efetiva, que o texto completo do escrito de juventude tenha sido agora encontrado em meio a trabalhos junto à obra póstuma de Dilthey.

O caminho tomado por Husserl, Heidegger e o movimento fenomenológico em seus próprios desenvolvimentos, desde as *Investigações lógicas* até o ensaio husserliano sobre a crise[16] e desde *Ser e tempo* até o segundo Heidegger posterior à "viragem", fica agora mais claro nos decisivos anos de 1920. Antes de tudo, desde que Heidegger passou a tomar parte nele, esse desenvolvimento da fenomenologia foi sem dúvida alguma levado adiante por meio do desafio do historicismo. O que estava em jogo aí era a questão: como é que pode ser afinal pensado no interior da mudança corrente do elemento histórico algo assim como uma verdade filosófica permanente? Desde o princípio, o manuscrito heideggeriano é codeterminado pelo tom que é dado pela palavra "facticidade". A historicidade do ser-aí humano mostra-se na respectividade e esse ser-aí humano respectivo acha-se constantemente diante da tarefa de esclarecer-se em sua facticidade. Klaus Held reconstruiu em sua conferência[17], em que

---

16. Gadamer refere-se aqui ao livro de Husserl: *A crise das ciências europeias* (N.T.).

17. O Professor Held tinha proferido no Simpósio a conferência de gala com o tema "Die gegenwärtige Lage der Philosophie - Heideggers Phänomenologie der Grundstimmung" (A situação atual da filosofia - A fenomenologia heideggeriana das tonalidades afetivas fundamentais). Ver quanto a isso a publicação com o título "Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger" (Determinação fundamental e crítica ao tempo em Heidegger). In: D. Papenfuss e O. Pöggeler (org.). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Sobre a atualidade filosófica de Heidegger) - Vol. 1: *Philosophie und Politik* (Filosofia e política). Frankfurt, 1991, p. 31-56.

medida a retração é uma das categorias fundamentais do segundo Heidegger, um tema que conhecemos mais ou menos a partir de Schelling. É esse retrair-se da realidade que torna significativo e possível pela primeira vez uma emergência na existência e na manifestabilidade. O foco propriamente dito da hermenêutica da facticidade – por mais estranho que isso possa soar – é a ideia de que no fato do ser-aí deve residir compreensão e de que o próprio ser-aí é hermenêutico. Originariamente, "fato" e "facticidade" eram palavras contrárias a todas as *vérités de raison*[18] e designavam, tal como o fato racional da liberdade, tudo aquilo que não se pode esclarecer e não temos senão que acolher. E se chego até mesmo a pensar na terminologia teológica e em sua ressonância com a crença na páscoa, então se mostra com maior razão que se trata aqui de um limite insuplantável de toda constatabilidade histórica e de toda objetificabilidade.

Gostaria de elucidar agora algo nessa hermenêutica da facticidade, no segundo título da preleção de 1923, mostrando como o pensamento desse genial jovem Heidegger já estava a caminho de se libertar da história prévia de seu próprio caminho de formação e de estudos e como ele soube formular uma questão tão universal quanto radical que precisa mobilizar imediatamente todos aqueles que efetivamente se abrem ao pensamento reflexivo.

No entanto, antes de colocar esse ponto em discussão, gostaria de adiantar algo. É particularmente importante para mim nessa hora (e isso fortaleceu a minha decisão de vir para cá) que nós não nos reunamos aqui com representantes do pensamento filosófico no mundo cultural europeu, mas que também estejam entre nós justamente companheiros de outros mundos culturais que não pertencem à tradição greco-cristã europeia e que, no entanto, tomam parte em nosso mundo como pessoas ligadas a nós. Sem dúvida alguma, eles trazem consigo as suas próprias experiências históricas, sociais, éticas e religiosas. Portanto, eles mesmos continuam sempre sobre o seu próprio caminho, tal como nós continuamos sobre o nosso, quando almejamos elevar a nossa facticidade a partir de nossa própria tradição a uma clareza consciente e conceitual. Acho que é tempo. Nessa sociedade em que vivemos e em face de seus critérios planetários e de seus problemas globais, o pensamento, tanto quanto todos os nossos diálogos sobre os limites mais estreitos da tradição, precisa levar para fora e procurar uma troca por todo o mundo.

Como se expressou outrora, Heidegger tinha em vista clarificação com a expressão "hermenêutica da facticidade". Ele visava ao fato de o ser-aí se clarificar, se tornar claro. Vez por outra, ele também caracterizou desta forma, por exemplo, o conceito aristotélico de *phronesis*. Ainda teremos de falar sobre isso. Mas onde começar, onde terminar? Talvez pudéssemos antecipar uma coisa: o que

---

18. Em francês no original: verdades de razão ou verdades racionais (N.T.).

é aqui o começo, o que é aqui o fim? Eles não são por fim o mesmo? Pois aquilo que se chama aqui começo não visa certamente ao começo de nosso mundo no sentido da cosmologia moderna, mas visa sim ao começo de nosso questionamento e de nossa reflexão humanos sobre o sentido da vida e sobre a nossa história, sobre o começo, os seus primeiros problemas e as suas experiências mais profundas – e justamente também sobre os desfiladeiros para os quais tudo isso nos conduziu. Pois ainda não sabemos como nos arranjaremos com isso e se aprenderemos a controlar, por exemplo, o desfiladeiro ecológico.

Tal como todo e qualquer fato, aconteceram tantas coisas aqui que precisamos tomar como nosso destino! Assim, Heidegger se perguntou: o que significa esse primeiro começo e como ele se parece? É disso que se trata em particular no novo volume dos *Beiträge* (Contribuições), um escrito dos anos de 1930, do período entre 1936 e 1938, no qual, depois da retirada de seu engajamento político, Heidegger procurou esboçar uma espécie de programa de seu novo pensamento, o programa de um outro começo[19]. Evidentemente, isso estava ligado ao reconhecimento de que um começo não é algo distante que quase não nos diz mais respeito. Posso citar aqui o próprio Heidegger: "Um começo já sempre nos ultrapassou". Tenho até mesmo uma dúvida quanto a se, por exemplo, a formulação usada por Held é apropriada: a formulação segundo a qual é possível estabelecer um começo. Nesse ponto, eu talvez seja ainda mais platônico: acho que a *anamnesis*, a emergência rememoradora a partir de um saber originário, é a única forma na qual o pensamento começa. Na medida em que o pensamento se lembra, ele se lembra daquilo que encontrou a sua sedimentação em uma longa história de costumes, de vida, de sofrimento e de pensamento da humanidade, em muitas formas de expressão linguística, em palavras e sagas, cantos e configurações plásticas. Desse modo, mesmo que alguém não seja um experto no pensamento dos gregos ou naquilo que é aprendido por meio de uma boa cultura humanística, todo pensamento pode conquistar clarificação e clareza conceitual a partir de sua própria tradição linguística. Essa me parece ser uma grande possibilidade e, sob esse ponto de vista, gostaria de me aproximar dos gregos para mostrar como o jovem Heidegger procurou desenvolver as suas questões radicais a partir da hermenêutica da facticidade, isto é, a partir da experiência de sua própria vida e no reconhecimento das experiências de sua própria vida junto às experiências dos gregos. Esse foi um empreendimento ousado e dotado de um amplo espectro – e, no entanto, trata-se aí de nosso mundo, do mundo próprio a todos nós.

Isso talvez esteja mais claro hoje do que podia estar para o jovem Heidegger no ano de 1922. No mínimo desde o seu artigo sobre "A época da imagem

---

19. Gadamer refere-se aqui ao volume 65 das obras completas de Heidegger. *Beiträge zur Philosophie* – Vom Ereignis (Contribuições à filosofia – Do acontecimento apropriado), que foi lançado pela primeira vez em 1989 pela editora Vittorio Klostermann (N.T.).

de mundo" do ano de 1938, um artigo que ele não pôde mais publicar naquela época[20], Heidegger retomou e aprofundou problemas que *Ser e tempo* tinha deixado em aberto. Quando *Ser e tempo* foi lançado (1927), havia para mim alguns pontos nos quais não conseguia seguir Heidegger. Assim, por exemplo, nunca pude aceitar sem resistência as suas etimologias. Isso devia-se certamente ao filólogo em mim que sabia muito bem que uma etimologia tem na maioria das vezes um tempo de vida muito curto, de talvez no máximo 30 anos. Depois disso, ela já se mostra envelhecida e é rejeitada pela ciência. Essa me parecia ser uma base insuficiente para conduzir as questões heideggerianas extremamente radicais a uma resposta. Heidegger também confessou para mim que etimologias jamais deveriam demonstrar algo, mas que elas eram para ele inspiradoras e ilustrativas.

Todavia, deixemos de lado a etimologia; articulemo-nos antes com aquilo que Klaus Held nos apresentou em sua contribuição, articulemo-nos com o papel da disposição, com o modo como experimentamos o nada na angústia, no horror, no tédio. No começo de seu tempo posterior em Freiburg, Heidegger deu voz expressamente a essa linguagem do "nada". Held também se referiu, em seu contexto com razão, à admiração, a esse estar parado e admirar. Posso citar um pedaço de um verso de Rainer Maria Rilke nas *Elegias a Duíno*. Aí se mostra justamente o fato de a admiração ser sempre um comparativo. Quem admira acha-se "admirando cada vez mais". Assim, Rilke fala dos oleiros do Nilo, cujo magistral saber-fazer herdado de um tempo imemorial podemos admirar cada vez mais. Achar-se em admiração é achar-se admirando cada vez mais. Por fim, Heidegger conseguiu reencontrar esse elemento mesmo no *thaumazein* de Platão e Aristóteles.

No ano de 1921, Heidegger começou a renovar intensamente os seus estudos de Aristóteles. Outrora, ele não começou apenas a ler novamente as grandes obras centrais de Aristóteles. Ele começou antes de tudo com a *Retórica*, na qual a disposição, no conhecido contexto do segundo livro, se transforma em tema porque os oradores devem promover os afetos – uma antiga doutrina da teoria retórica grega. Essa doutrina ressoa em seguida em Platão no *Fedro* e é retrabalhada nas preleções sobre retórica de Aristóteles. A partir das disposições eleva-se a autoclarificação do ser-aí.

Não é certamente senão um modo da autoclarificação do ser-aí que se realiza no conhecimento teórico. Pode-se dizer com Klaus Held que a contingência se tornou o nosso destino ocidental, uma contingência que não podemos excluir das histórias e das fatalidades humanas. Eu concordo e só acrescento algo dizendo: o que outrora veio à tona foi a matemática, foi a capacidade do pensa-

---

20. Publicado em *Caminhos da floresta* (Frankfurt, 1950), agora no volume 5 das Obras completas (Frankfurt, 1977).

mento que se plenifica na demonstração. Esse é o começo propriamente dito da ciência junto aos gregos. Foi mostrado em particular por van der Waerden no belo livro sobre a *Erwachende Wissenschaft* (O depertar da ciência) como o desenvolvimento da lógica demonstrativa é o elemento decisivo. Por outro lado, contudo, faremos bem em partir da autoclarificação que surge a partir da práxis da vida em toda a sua amplitude e que mais tarde se tornou tema na filosofia prática aristotélica. Aristóteles demarcou cuidadosamente essa filosofia prática ante a filosofia teórica – e, porém, vemos como as duas estão mutuamente enredadas, como o impulso prático se encontra à base de tudo, o estar em busca do bem, e como a exigência por saber nos mobiliza. Essas são as primeiras frases da *Ética a Nicômaco* e da *Metafísica*: todos os homens buscam o saber e toda prática e todo método têm em vista o bem. Portanto, para esses dois livros, a base prática não é uma base teórica. O que está em questão é a autoclarificação da existência fática, da hermenêutica da facticidade. Heidegger projetou essa ligação entre saber teórico e saber prático em seu *tiposcrito* de juventude.

Heidegger informou no esboço feito para Natorp que o seu livro teria três capítulos. Com certeza, será possível comprovar isso futuramente a partir de seus manuscritos. Tratava-se aí antes de tudo de três coisas: uma delas era o papel do saber prático. Esse é um ponto com o qual me articulei particularmente, na medida em que evoquei uma vez mais o conceito de *phronesis* para as dimensões filosóficas da hermenêutica. Heidegger só introduziu de início a *phronesis* em seu programa como condição para a visualização possível, para todo o interesse teórico. Ele tratou aí antes de tudo dos dois capítulos iniciais da *Metafísica*. Nesse caso, o testemunho de Leo Strauss é digno de lembrança. Esse significativo pensador político foi tão arrebatado pela antiga preleção heideggeriana de Freiburg que foi ter imediatamente com o seu amigo e mentor Franz Rosenzweig para lhe dizer que tinha acabado de vivenciar algo agora que ainda não havia até então nas cátedras alemãs. Em contraposição a isso, o próprio Max Weber era para ele o exemplo do puro "sabichão". Max Weber foi reconhecidamente um fenômeno violento. Quando ele aparecia outrora como ouvinte em uma preleção em Heidelberg, onde ele há muito não conseguia mais dar nenhuma preleção por causa de seu sofrimento neurótico, o responsável pela preleção tinha um mau pressentimento e começava quase a tremer. Pois depois da própria apresentação, Max Weber se levantava e dava de improviso uma palestra brilhante sobre o mesmo tema, bem melhor do que a que tinha sido dada. Pois bem, em comparação com Heidegger, esse "sabichão" Max Weber era verdadeiramente inofensivo; e as coisas eram similares em relação a Werner Jaeger em Berlim, na medida em que, aos olhos de Leo Strauss, para Jaeger tudo não passava de papel.

A relação entre teoria e prática possui uma estrutura extremamente complicada no pensamento grego e precisa ser destacada da terminologia moderna e do problema trivial da aplicação da teoria na prática. Em todo caso, quan-

do as pessoas concluíram, por exemplo, a partir dos capítulos finais da *Ética a Nicômaco* aristotélica, que Aristóteles tinha se decidido aqui, apesar de seu conhecido interesse pragmático e político, a fazer uma concessão à academia e ao seu mestre Platão, na medida em que colocou o ideal de vida teórico acima do ideal de vida prático, isso não passou de um equívoco. Se chegarmos a interpretar de maneira exata a conclusão da ética, então se mostrará muito mais que a vida teórica enquanto forma de vida suprema é uma vida dos deuses e que só há para os homens uma vida fundada na prática, uma vida na qual é possível o alçar-se até a vida teórica como uma espécie de elevação. Portanto, não pode haver de maneira alguma a possibilidade de cisão entre teoria e prática. Essa é a razão pela qual Aristóteles pode dizer: "Todos os homens aspiram por natureza ao saber". A aspiração é aqui algo primeiro e é só a partir daí que se desenvolve a pura visualização. Foi isso que o jovem Heidegger viu outrora. Não obstante, é preciso atentar para o modo como Heidegger – precisamente também o jovem Heidegger – tematiza em verdade a base da facticidade e, com isso, funda a introdução aristotélica à metafísica sobre o papel basilar da prática, colocando, contudo, o acento sobre a pura visualização e, por fim, sobre aquilo que ele denominou mais tarde a questão do ser.

Todavia, também não se deveria compreender isso de maneira falsa. É de se supor que já o jovem Heidegger, assolado pelas suas questões relativas à crença cristã, também tenha visto nessa virada para a pura visualização o limite do pensamento grego. Em todo caso, por mais que ele mesmo tenha buscado o começo de nossa história junto aos gregos, ele não o fez como um humanista, nem como um filólogo ou historiador, que seguem de maneira inquestionada a sua tradição. Ele obedeceu muito mais à sua exigência crítica em face de sua própria necessidade existencial. Tudo se dá como se ele já tivesse pressentido outrora a destinação do Ocidente, tal como ele formulou pela primeira vez teórica e provocativamente em "A época da imagem de mundo", para elaborar por fim as perspectivas gerais que colocam o mero caminho de volta aos gregos sob a luz incisiva da crítica.

O passo em direção à metafísica foi o primeiro passo sobre o caminho no qual a história do Ocidente se dirigiu para o seu acirramento presente. Heidegger descreveu esse acirramento como esquecimento do ser e como abandono do ser, reconhecendo ao mesmo tempo o nosso destino no primado do conhecimento construtivo da ação, um conhecimento com o qual aproveitamos as forças da natureza para possibilitar a nossa própria vida. – No entanto, reside aí concomitantemente a outra requisição que nós, ante a direção destinamental da civilização humana hoje, estabelecemos em vista do conceito de administração doméstica, e em relação à qual exigimos que sejam fundadas as virtudes da administração doméstica. Essas são coisas que todos nós conhecemos bem a partir de nossa vida prática e aquilo que todos sabemos é o fato de precisarmos aprender a administrar os recursos que temos. Nesse caso há limites.

Trata-se dos limites ecológicos que despertam hoje na consciência geral e que temos de defender. Em um interessante trabalho sobre Heidegger, o Professor Cho expôs isso recentemente[21]. Quanto mais claramente Heidegger concebeu esse começo junto aos gregos em sua significação determinante para o destino de todos nós, tanto mais ele também precisou colocar no primeiro plano a confrontação com Nietzsche, com o crítico mais radical do passo do pensamento ocidental em direção à metafísica. Assim, Nietzsche acompanhou como um desafio a fase posterior do pensamento heideggeriano.

O primeiro passo conduziu do começo grego até a metafísica de Aristóteles. Com esse passo articulou-se em seguida a virada que foi trazida pelo cristianismo, quando ele formou a partir dos gregos a sua própria doutrina de fé. Tanto a teologia da criação da tradição judaica quanto a mensagem de redenção própria ao cristianismo foram transportadas a partir do grego para os conceitos latinos. Essa reformulação do começo grego por meio da dogmática da Igreja romana encontra-se, então, por detrás da outra virada destinamental do Ocidente que conduz da "Igreja" à ciência moderna.

Claramente, o que está em questão com isso não é a ciência enquanto tal. O que está em questão é muito mais o fato de um modo de pensamento que é distintivo da investigação científica não ser o único e não poder ser o modo de pensamento predominante na administração espiritual da humanidade. Sem dúvida alguma, os gregos também eram uma nação de artesãos do primeiro nível, grandes em inventar, grandes em projetar e grandes em levar a termo. Na terminologia grega, não podemos nem mesmo exprimir a diferença entre o assim chamado artesão e o assim chamado artista livre. Quer denominemos Arquimedes um pesquisador genial, quer um artesão grandioso, trata-se nos dois casos do gênio da *techne*.

Pois bem, a minha tese é a de que, enquanto seres filosofantes na era da ciência, todos nós podemos ver nos gregos uma espécie de modelo. O seu pensamento não é marcado no todo pela mesma agressividade construtiva, com a qual a ciência moderna procede. Assim, a sua orientação pensante no mundo não se achava sob a pressão do conceito de método da Modernidade, do *pathos* da certeza e do ideal de demonstração que animam a ciência moderna. Com certeza, os gregos também conheceram esses impulsos. Mas eles desenvolveram a sua orientação no mundo a partir do fio condutor de uma língua que ainda emergia de uma prática vital originária, que ainda não tinha sido reformulada em outras línguas e em outros mundos de experiências como o latim do Império Romano e da Igreja cristã. Ela ainda não tinha sido marcada pela cultura científica abstrata da Modernidade.

---

21. K.K. Cho. *Bewusstsein und Natursein* – West-Ost-Diva (Ser consciente e ser natural – O divã ocidental-oriental). Freiburg/Munique, 1987.

Exatamente esse é, porém, o ponto no qual Heidegger foi pioneiro para nós. Ele carregou palavras de nossa língua com funções conceituais e reavivou novamente a vida da língua do pensamento, de modo que, a partir da experiência linguística dos homens, começaram a falar em seus usos muitas coisas que tornaram compreensível para nós o que queria dizer um conceito. Posso dar exemplos. Foi para mim como uma revelação, quando aprendi por intermédio de Heidegger que a palavra grega para "ser", *ousia*, a palavra que é utilizada por Platão e Aristóteles, visa em verdade à posse do camponês, à sua propriedade presente, a tudo aquilo que está disponível para o camponês em seu trabalho e em sua economia doméstica. Com certeza, não foi uma descoberta de Heidegger o fato de a palavra *ousia* possuir essa significação originária. Isso já se encontra em Aristóteles, no mestre daqueles que conhecem essas coisas. Algo similar se acha, por exemplo, no catálogo conceitual do livro Delta da *Metafísica*. No entanto, o que ainda era óbvio para Aristóteles foi concebido uma vez mais pela primeira vez por Heidegger, a saber, o fato de nossos conceitos serem desenvolvidos a partir das palavras de nossa língua e, com isso, trazerem na testa como um traço o momento do nascimento da experiência humana de vida. Desse modo, aprendemos a ver com Heidegger que *ousia* designa presença e encerra um sentido temporal.

Em outras línguas, em verdade, antes de tudo nas línguas que não pertencem ao círculo cultural europeu, as coisas se dão com maior razão ainda de um tal modo, que o uso linguístico natural fala concomitantemente no âmbito enunciativo da poesia e da meditação. Em uma discussão interessante, por exemplo, nós tratamos do fato de "Tao" significar propriamente caminho em chinês. Nesse caso, de repente, não estamos distantes da China atual por meio de um continente ou de séculos ou milênios, uma vez que os gregos utilizavam para tanto a palavra *methodos* – o que designa o caminho que temos de perseguir. Essa palavra grega não se confunde com certeza junto aos gregos com o conceito moderno da teoria científica. Heidegger preferia falar em "caminhos" (*Wege*) ao invés de "obras" (*Werke*). Bem, mas Heidegger não é certamente estimado por toda parte pelo estilo de sua linguagem de pensamento. Nesse caso, ele é com frequência escarnecido, ridicularizado ou no mínimo criticado. Quando a notícia da morte de Heidegger chegou a Oxford, um erudito inglês importante disse: "Esse louco finalmente desapareceu!" E, contudo, o estilo de pensamento heideggeriano encontrou uma ressonância histórico-mundial, como todos nós o comprovamos com a nossa presença. Mesmo uma tal resistência contra os seus gestos linguísticos são um testemunho disso. Em contrapartida, alguns trabalhos vindos do exterior provocam resistência em nós, quando se opera aí com conceitos como "realismo" e "idealismo", como se não houvesse outra coisa senão o mundo da ciência moderna e a teoria do conhecimento que lhe é pertinente, como se esse mundo pudesse se compreender, então, como nominalismo e, por fim, como positivismo ou como a filosofia transcendental fundada sobre o "fato da ciência".

Apesar de sua origem grega, muitas das noções conceituais nas quais a tradição da filosofia se exprime também foram legadas em sua transposição latina. Esse fato exigiu um passo novo e grande que foi dado por Kant. Ele foi o primeiro a criar uma grande obra filosófica em língua alemã e não mais no latim da Idade Média. Isso fez época. O que isso significa pode ser sentido, por exemplo, particularmente em Hegel que, apesar de toda a artificialidade de sua linguagem conceitual e de seu modo de pensamento, possui uma força linguística rara. O próprio Hegel ainda compartilha uma tal força da linguagem com Heidegger e não apenas por causa de seu matiz comum suabo. Tanto quanto no caso de Heidegger, é exatamente essa força linguística que confere algo vigoroso à sua formação conceitual.

Lembro-me da conhecida construção da *Lógica* hegeliana. Em sua segunda parte, ela trata da doutrina da essência (*Wesen*). Aí é preciso aguçar o ouvido para poder notar que sua palavra não significa simplesmente *essentia*, a tradução latina de *ousia*. É isso também que nos ensina o primeiro começo da *Lógica* hegeliana: o fato de algo diverso falar ao mesmo tempo aí. Hegel foi o primeiro a inserir na questão do ser própria à metafísica as doutrinas dos pré-socráticos e a deixar o pensamento começar com o ser, com o nada e com o devir. Isso já indica o que é propriamente a "essência" (*Wesen*). Trata-se de uma categoria temporal. Em verdade, nós só falamos hoje de degenerescência (*Verwesen*) com um sentido verbal, mas também falamos de qualquer modo sobre uma propriedade presente (*Anwesen*) e mesmo sobre o fato de alguém dar o ar de sua graça, de sua essência (*sein Wesen treiben*), e sobre o fato de algo ser uma verdadeira calamidade, uma não-essência (*Unwesen*)[22].

Em sua interpretação de Hegel, Heidegger conduziu a sua luta com a tradição da metafísica, sempre reduzindo aquele a essa tradição. Com isso, porém, contra Hegel, acho que ele às vezes passou ao largo de uma escuta a ele.

Mas estou muito distante de achar que o que está aqui em questão é apenas a força linguística do alemão e que só se pode encontrar uma via de acesso ao grego por sobre esse caminho. A situação não é de maneira alguma tão diversa para aqueles que chegam até nós vindos de outros círculos culturais e de outros mundos linguísticos, a fim de fazer filosofia conosco. Eles também precisam acolher em si a oferta do próprio Heidegger. Não é suficiente ver em

---

22. A passagem acima apresenta com certeza a situação mais complexa para a tradução de textos filosóficos em geral. Gadamer utiliza-se aqui de expressões idiomáticas para mostrar em que medida a palavra alemã *Wesen* (essência) possui um sentido verbal e temporal, diferenciando-se, assim, do sentido nominal da palavra latina *essentia*. O problema dessas expressões é que elas não possuem correlatos diretos em português. A solução padrão para esses casos seria escolher uma idiomática correlata em português. No caso presente, porém, a relação com a palavra essência se perderia em meio a uma tal solução padrão. Para contornar esse impasse optamos por uma saída intermediária e acrescentamos uma locução esclarecedora às idiomáticas próprias ao português (N.T.).

Kant, em Hegel ou em Heidegger como nós fizemos isso ou como eles fizeram isso antes de nós. O que está em questão não é verdadeiramente repetir a linguagem de Heidegger, que sempre se posicionou decididamente contra uma tal repetição. De início, ele estava tão consciente dos riscos de uma tal repetição, que denominou diretamente a essência dos enunciados filosóficos "indicação formal". Com isso, ele queria dizer que o máximo que se pode fazer é mostrar a direção no pensamento. É preciso abrir os olhos por si mesmo. Somente então se descobre a língua que diz isso que se "vê".

Heidegger inspirou-se antes de tudo por meio do retorno à língua grega, e, com o seu modo provocativo, denominou até mesmo o grego e o alemão as únicas línguas nas quais é possível filosofar. Com isso, ele tinha em vista no fundo a tarefa gigantesca de anular na medida do possível a latinização dos conceitos gregos no filosofar. Isso não é nenhuma ninharia. Um exemplo o ensina. No grego, não há nenhuma correspondência para o conceito de vontade, de *voluntas*. O que se poderia dizer em grego para tanto seria, por exemplo, *boulesthai* ou algo similar, o que abre um campo significativo com uma amplitude totalmente diferente da de *voluntas* e *Wille* (vontade). Na palavra *boulesthai* acha-se *boule*, isto é, "conselho", aconselhar-se, dar conselhos, reunir-se e conjecturar sobre o que seria o melhor, o aconselhável. É isso o que então se "quer". Tenho uma carta de Heidegger, na qual ele fala justamente da "diabolia do querer". Nessa expressão esconde-se o todo da energia que impele para frente e que nos torna grandes, mas que também conduz aos limites junto aos quais precisamos nos preocupar com o equilíbrio das outras forças da vida humana. Ao considerar o elemento comum que subsiste na teoria, na pura visualização, e na práxis, na vida prática, ouso evocar por mim mesmo a força linguística de uma palavra. Tenho em vista a palavra "vigilância". A vigilância está certamente ativa lá onde aspiramos à pura visualização característica da teoria. No entanto, ela também está do mesmo modo ativa na vigilância com a qual buscamos descobrir o bem que deve ser sempre melhor em termos comparativos ou que deve ser o melhor de todos. Aristóteles denominou essa vigilância *phronesis*. Sem dúvida alguma, nesse campo originário do uso linguístico grego, teoria e prática são coisas totalmente diversas daquilo que temos em vista na discussão moderna da relação entre teoria e prática, em uma discussão na qual a "prática" decai e não se mostra senão como aplicação do saber teórico.

Lembro-me da festa de despedida que, lá em cima na floresta negra, lá em cima em sua choupana, junto a uma pilha de lenha em brasa, o jovem Heidegger preparou em 1923 para os seus estudantes de Freiburg, antes de ir embora para Marburgo. Seu discurso de despedida começou assim: "Estar desperto junto ao fogo da noite. Para os gregos..." As palavras ainda estão em meu ouvido e lembro-me do prosseguimento, no qual se falava de fogo e luz, de claridade e de obscuridade e da missão do homem de estar entre esse desencobri-

mento do ser e a sua retração. Esse foi um ponto de partida grego do discurso heideggeriano influenciado pelo movimento jovem (*jugendbewegt*)[23]. O que significa estar desperto? Na *Metafísica*, Aristóteles caracteriza o ser divino, o ser supremo, por meio de sua constante vigilância e atualidade. Isso distingue o divino. Nós todos conhecemos o último parágrafo da *Enciclopédia* hegeliana, que cita essa passagem para dizer o que é o "espírito". "Espírito" não é certamente, porém, nenhuma palavra grega. Mas esse é mesmo um exemplo do modo como aprendemos a pensar com a língua dos gregos. Assim, Heidegger nos ensinou a ver que o ser do divino é a mobilidade. "Mobilidade" não é movimento. A ela não se contrapõe o repouso. Mobilidade é o ser daquilo que é movimentado. Quando Platão procura colocar em jogo no *Sofista* (assim como em outros lugares) a oposição excludente entre *stasis* e *kinesis*, entre estado de repouso e movimento, vem à tona por fim algo completamente diverso daquilo que o ser é – a saber, o fato de ele ser o entrelaçamento interno dos dois. O gênio de Aristóteles encontrou para tanto uma palavra grega. Em sua *Física*, ele tematizou o ente em sua mobilidade e formulou a pergunta sobre o ser desse ente. Para tanto, ele encontrou a expressão incomparavelmente pertinente *energeia*, isto é, traduzido literalmente, "estar em obra". A palavra designa, portanto, um ser ativo que não conflui para a obra apenas quando ela mesma está aí, como algo pronto, como o *telos*. As coisas não se parecem assim na natureza. Aquilo que é mobilizado pela natureza está sempre por natureza a caminho da natureza. Quer se trate da semente ou do grão, quer se trate da florescência ou do fruto em fase de apodrecimento, tudo isso está aí "em obra". O que aconteceu conosco para que *energeia* tenha se tornado expressão para energia?

Eu tiro consequências. Com certeza, o que se pode aprender com os gregos não é uma resposta para tudo aquilo que nos inquieta. Pensemos apenas no problema da morte que encontrou no cristianismo uma posição central própria. Outras religiões também deram a sua resposta à pergunta sobre a morte. Os gregos fizeram isso com o seu saber sobre o Hades e sobre a ilha dos bem-aventurados; e por que tristeza infinita de despedida não nos sentimos tocados ante as maravilhosas lápides gregas que provêm do tempo de Platão e que nos comovem sempre novamente. Isso também é uma experiência de morte, mas ela não é a experiência de nossa própria história. Novalis a contrapôs de maneira impressionante à mensagem cristã nos "Hinos à noite".

Não obstante, cada língua é uma autointerpretação da vida humana. Heidegger teve isso em vista desde muito cedo com o seu projeto de uma "hermenêutica da facticidade". Uma tal clarificação é conquistada respectivamente para o ser-aí que se esquiva e que nós mesmos somos, e isso acontece em to-

---

23. Movimento surgido na virada do século XIX para o século XX na Alemanha, cujos adeptos se reuniam em grupos jovens recém-formados e aspiravam a um novo modo de vida em simplicidade e em unidade com a natureza (N.T.).

das as línguas. Nessa medida, nós todos temos a mesma situação inicial de pensamento. Quando em alguns países da África, por exemplo, a língua francesa representa a única possibilidade de aproximar as ideias desenvolvidas pela filosofia europeia dos homens que lá vivem, isso tem problemas. A língua dos homens de lá, a língua na qual eles elaboram as suas próprias experiências de mundo, não tem a possibilidade - ainda não tem? - de ser convertida para o francês. Os processos tecnológicos talvez venham a se adaptar um dia por toda parte a uma língua de trânsito uniforme. Mas isso não ajudará muito. A filosofia não é um mero sistema de trânsito. Ela só começa, onde se vai além do caráter formal dos sinais, dos símbolos e das convenções. Também é importante dizer para nós mesmos, no coração da Europa, que precisamos ir além do uso formal de nossas noções conceituais, se quisermos elevar ao conceito a nossa própria experiência de mundo. A partir de uma tal intelecção, eu fundei em tempo, juntamente com Joachim Ritter, o "Arquivo para a história do conceito". O que se busca aí não é enriquecer a nossa erudição, mas aguçar o sentido para os tons e sobretons que ressoam em nossas noções conceituais quando elas vêm à fala.

A meu ver, o que havia de maior em Heidegger era o fato de ele conseguir escutar nas *palavras* a sua proveniência secreta e o seu presente velado. Quando ele tinha de interpretar *textos*, em contrapartida, eu tinha com frequência dificuldades porque ele ajustava com violência os textos às suas interpretações e trazia aí à fala o conhecimento do pano de fundo das palavras. Todavia, o fato de ele ter sabido efetivamente liberar a multiposicionalidade das palavras e a força interior de gravitação do uso vivo das palavras e de suas implicações conceituais, aguçando os nossos sentidos para tanto, me parece ser a herança permanente que ele deixou para trás e que nos reúne a todos aqui. Esse era o sentido positivo do termo "destruição", no qual não ressoava nada como uma dizimação. É isso que qualquer um pressente - mesmo que só tenha aprendido às duras penas o alemão ou só domine imperfeitamente o grego.

Não se trata aqui da assunção de um vocabulário e da observância de regras, mas de uma constante formação de horizontes e de uma abertura para o outro da qual é capaz toda língua na qual procuramos a cada vez nos entender. Heidegger verdadeiramente atuou de modo pioneiro na vivificação concomitante de capacidades de pensamento e de uma fantasia linguística. Isso compensa a meu ver todas as fraquezas em face das quais os filólogos se sentem com frequência superiores a Heidegger. Nesse contexto, constatou-se certa vez uma dúzia de erros de tradução em uma tradução de um coro grego feita por Heidegger. Todavia, esses erros, que certamente produzem distorções reais nos textos, trouxeram mais para a compreensão do texto como um todo do que a pesquisa quadrada jamais o fez. O mesmo mostrou-se para mim até mesmo nas interpretações heideggerianas de Hölderlin. Nessas interpretações tive de tomar uma outra coisa por insustentável. Mas a proximidade, a

densidade, a imediatidade na qual esses versos de Hölderlin foram trazidos à fala por Heidegger - temos muito a aprender com isso. Não para imitá-lo, por exemplo, mas para lidarmos com a linguagem de tal modo que ela exprima sua sabedoria.

Posso dar um exemplo. Há um poema de Stefan George que foi por ele enviado ao seu amigo e poeta holandês Albert Verwey. O poema enaltece a paisagem frísia e fala do "barulho do mar descomunal". Será que alguém, alemão ou não-alemão, já chegou algum dia a pressentir que "barulho" (*Geräusch*) vem de "marulhar"? (*Rauschen*). Foi o marulho das ondas que o poeta versificou aqui de tal modo que nos envolve com esse marulhar (*umrauscht*). À sua maneira, o pensamento também tem de procurar incessantemente pela palavra que nos exprime dessa forma e cada um certamente sempre precisará, segundo a sua própria língua materna, medir a abertura do mundo a partir da qual a palavra certa chega para ele, a palavra na qual aquilo que é visado se descortina - qualquer que seja a linguagem conceitual em que isso aconteça. O pensar é em palavra e conceito aquilo que o poetar é em palavra e imagem. Aí nada é utilizado como um mero instrumento. Aí algo é alçado à clareira, na qual o mundo "munda" - para concluir com uma expressão de Heidegger.

4
Heidegger e a sociologia
Bourdieu e Habermas (1979/1985)

A ontologia política de Martin Heidegger[24]

Para poder julgar o presente livro seria preciso ser propriamente sociólogo. Quem pertence ao campo acadêmico da filosofia tem tudo menos uma legitimidade para um tal julgamento. Pois a meta propriamente dita da investigação de Bourdieu é justamente a análise sociológica e o desmascaramento daquilo que acontece no campo da filosofia. Um leitor filosófico, por sua vez, só pode tomar conhecimento com espanto e sobressalto do fato de aquilo que ele mesmo considera como questões de conhecimento e como questões ligadas à verdade, questões em virtude das quais ele desempenha a sua atividade em seu campo acadêmico, não possuir aos olhos desse sociólogo nenhum conteúdo próprio, e, com isso, também nenhuma verdade possível. Aos olhos de Bourdieu, a filosofia parece representar uma espécie de vigarice intelectual que se estabeleceu como uma instituição social honrosa. Isso também é válido para o "caso Heidegger". O fato de a filosofia de Heidegger ter podido alcançar um sucesso temporário na França coloca para o autor a tarefa de um esclarecimento histórico-sociológico do fenômeno "Heidegger" como um todo - sob a luz da crítica à "filosofia" em geral.

Em meio a esse estado de coisas parece sem sentido tentar demonstrar ao autor aquilo que ele não apenas sabe por si mesmo, mas com o que ele também se deleita de tal modo que a sua apresentação das coisas no campo filosófico especial, em particular na medida em que está em questão o seu tema central Heidegger, aos olhos de um tal leitor filosófico soa com frequência como uma caricatura. Nesse caso, o autor não facilitou particularmente as coisas para si. Ao contrário, ele mesmo critica a redução do pensamento heideggeriano e de seu modo de falar a uma ideologia social e política que se manifesta aí. Ele vê nessa redução uma conclusão apressada "que caracteriza como um todo a sociologia das obras culturais, não apenas a sociologia adorniana" (76). A partir do caso "Heidegger", ele gostaria muito mais de estudar a sublimação filosófica enquanto tal que, como ele descreve, provém das peculiaridades do

---

24. Sobre o livro homônimo de Pierre Bourdieu. Frankfurt/M., 1975.

campo de produção filosófico, e, então, somente sobre essa base, descortinar os princípios políticos que aí encontram sua expressão, desmascarando a alquimia filosófica que é aí praticada. Já esse modo de falar é suficientemente eloquente. O sociólogo estuda um campo de produção, mas um campo de produção de um tipo característico. O fato de não se tratar de outra coisa senão de alquimia está para ele fora de questão. Isso quer dizer que, aos seus olhos, não se traduzem aqui, por exemplo, o querer e o pensar político no ouro autêntico da filosofia, mas é a credulidade da sociedade que é explorada.

Uma tal problemática sociológica levanta necessariamente uma pretensão de validade mais genérica, que não deve valer apenas diante do fenômeno do pensamento heideggeriano. Certamente não podemos restringir essa pretensão nem mesmo ao âmbito da filosofia, pois ela vale, se vejo corretamente, em um sentido muito mais abrangente, para todas as formas de discurso com as quais nos deparamos no campo do saber erudito e da criação literária. Como se sabe a partir de Freud, sempre subsiste aí uma tensão entre o interesse expressivo e uma censura que é exercida a partir do campo social. Essa censura conduz constantemente à formação de um compromisso que o autor denomina um ato da pesquisa. (Eu utilizo no que se segue as expressões alemaes que são utilizadas na tradução do original francês e gostaria de acentuar de maneira particular a legibilidade totalmente incomum da tradução de Bernd Schwibs.) Manifestadamente paira diante do autor uma tarefa totalmente particular. No âmbito do discurso cultural em geral ele gostaria de descortinar as estratégias de eufemização que encobrem os reais impulsos políticos. Além da filosofia, ele também tem em vista nesse caso a politologia. Com tais estratégias de eufemização não se tem naturalmente em vista o fato de se tratar de uma desorientação consciente do leitor ou de um cálculo estratégico voluntariamente estabelecido. Ao contrário: "A censura não é nunca mais perfeita e mais invisível do que quando cada agente não tem outra coisa a dizer senão aquilo que ele está autorizado objetivamente a dizer. Nesse caso, ele não precisa ser nem mesmo o seu próprio censor".

Com certeza, o autor não contestaria que esse questionamento genérico também poderia ser aplicado a ele mesmo[25]. O modo de falar comercial que ele adora utilizar também se acha manifestamente submetido da mesma maneira a tais condições da "dotação de forma", de modo que ele se aproxima na melhor das hipóteses do caso ideal precisamente caracterizado, no qual não precisamos mais ser os nossos próprios censores.

Manifestamente se trata de um princípio universal de todo discurso. Nós podemos nos familiarizar com o seu modo de ser funcional mesmo se não nos sen-

---

25. O presente escrito não faz nenhuma alusão nessa direção. Mas a reflexão metodológica em seu "Esboço de uma teoria da prática com a base etnológica da sociedade cabúlica" (edição alemã feita pela Suhrkamp em 1976) faz uma crítica principial à ingenuidade do "objetivismo" que a meu ver leva necessariamente a essa consequência.

tirmos especialistas nem em psicanálise, nem em crítica à ideologia. Pois o que está em questão não é outra coisa senão o modo de atuação da retórica e esse modo de atuação é bem conhecido desde os seus primórdios, em particular por meio da análise teórica que lhe foi dispensada por Platão e Aristóteles. Sem dúvida alguma, a teoria antiga da retórica não levantou por fim a pretensão de que, em face do modo funcional do discurso público, se afirmasse concomitantemente por meio de sua análise teórica que um tal discurso ou um tal pensamento não poderiam mais requisitar nenhuma relação com a verdade. Ao contrário, está muito mais claro desde o *Fedro* de Platão que a adequação dos argumentos aos destinatários e a colocação de suas emoções como meta, algo que se dá em todo discurso público, precisam ser diferenciadas de sua ligação com o conhecimento e a verdade. Será que o autor talvez estivesse pronto, na medida em que não se trata da filosofia heideggeriana, a concordar com isso?

Sob essas circunstâncias, podemos deixar inicialmente de lado a questão sobre se a filosofia heideggeriana é realmente a mais pura vigarice e ler a investigação de Bourdieu como a aplicação de um questionamento genérico. Todo discurso possui a sua função social e o seu momento de eufemização. Isso é válido independentemente da questão sobre se os conteúdos dos discursos resistem ou não à crítica. Nesse sentido, o capítulo que contém o título "A filosofia pura e o espírito do tempo" é uma interessante leitura histórico-social, na qual se dizem muitas coisas convincentes. Também seria realmente absurdo se um pensador com a grandeza do efeito que mesmo o adversário mais encarniçado terá de atribuir a Heidegger não tivesse sido uma expressão particularmente representativa de uma determinada conjuntura social e de uma determinada atmosfera do tempo, cuja censura ele experimentou em si. Além disso, as analogias que existem entre Heidegger e os representantes literários da revolução conservadora são manifestos e são elaborados de modo convincente pelo autor. No caso de Ernst Jünger, o próprio Heidegger o expressou reiteradamente. Mas já o sucesso gigantesco do livro *O declínio do Ocidente*, de Oswald Spengler, fala uma língua clara e distinta. Está completamente certo o que Bourdieu expõe: o sucesso desse livro inquietou a ciência acadêmica em uma medida incomum e produziu reações espantosas. Dentre essas reações não estava apenas a recensão mencionada por Bourdieu (na DLZ), feita por Eduardo Meyer, um dos grandes mandarins, para me valer de um modo de expressão adorado pelo autor, mas também, por exemplo, o volume especial da revista *Logos* que disparou toda uma bateria de canhões sobre Spengler. Nessa medida, Spengler tem um valor sintomático particular.

Em seguida, porém, o autor confunde a análise da revolução conservadora que ele mesmo fornece com a antipatia que ele manifestamente alimenta contra a estrutura acadêmico-universitária de outrora na Alemanha. Isso faz com que ele nem sempre consiga encontrar o ponto certo. É por um lado verdadeiro que o sistema universitário alemão possuía uma exclusividade e uma posição monopolista. Outros caminhos para o sucesso literário, tal como havia, por exemplo, na França, quase não desempenhavam papel algum no campo da

ciência no interior da Alemanha. Mas a expressão "proletariado acadêmico" é utilizada de maneira muito pouco nítida pelo autor. Para o período que vai desde o século XIX até o começo do século XX, ela não é apenas equivocada, mas francamente sem sentido. Chama a atenção o fato de o autor antedatar aqui de uma maneira estranha e deixar totalmente sem menção as causas econômicas que, na Alemanha do período posterior à Primeira Guerra Mundial, conduziram à proletarização da classe média burguesa e, com isso, tornaram possível pela primeira vez algo assim como um proletariado acadêmico. O seu interesse é manifestamente um outro. Ele gostaria de seguir as pistas das raízes comuns das ideias populares, elitistas e reacionárias, reconhecendo nelas tão cedo quanto possível a preparação da revolução conservadora. Isso é suficientemente instrutivo e o que ele retira do livro de Ringer *The decline of german mandarins* (Cambridge/Mass., 1969), assim como do livro de George Mosse *The crisis of human ideology* (New York, 1974) é na maioria das vezes convincente.

No entanto, pela razão apresentada, o caso de Spengler, por exemplo, é traçado por ele como uma verdadeira caricatura. Spengler soa aí como um pobre professor de matemática em Hamburgo, que o cruzamento acadêmico consanguíneo na universidade não deixou prosperar. Essas teriam sido as razões para o caminho de vida tomado por Spengler fora da universidade?!? As pessoas podem continuar avaliando de maneira extremamente elevada a fantasia superdimensionada e a energia sintética do homem à margem que foi Spengler – tudo isso estava de qualquer modo ligado nele com uma evidente falta inata de crítica e autocontrole. Não quero excluir a possibilidade de que, em sua tentativa de trilhar o caminho universitário, ele tenha fracassado por tais razões. Sua tese de doutorado sobre Heráclito precisa ter tido realmente um orientador muito tolerante. Mas isso perde de vista de qualquer forma o ponto decisivo – a saber, o fato de ele ter desprezado por si mesmo o caminho acadêmico e ter preferido de maneira totalmente consciente comprar a sua independência intelectual por meio do ofício profissional de um mestre de escola. Nem ele, nem qualquer outro dos revolucionários conservadores que precisam ser nomeados aqui sentiam-se em verdade como professores impedidos. Sua autoconsciência teria afastado isso para muito distante de si.

O modo como o autor procura deduzir a ideologia fascista da postura exclusivista da universidade conservadora alemã também possui algo de inadequado. Com certeza, a atmosfera fundamental conservadora da vida universitária alemã é caracterizada por ele de maneira pertinente. Exatamente por isso, contudo, os porta-vozes e os adeptos acadêmicos do nacional-socialismo iniciante pertencem a um contexto completamente diverso. Eles têm pouco a ver em suas atividades com o proletariado acadêmico que atravessava os anos miseravelmente nas universidades e nas salas de redação. Isso já se mostra em um anti-intelectualismo enfurecido e no desprezo cheio de escárnio pela ciência pura que esses porta-vozes apresentam. Em verdade, o autor não deixa

esse fato sem ser mencionado, mas não o vê, segundo a minha opinião, no contexto correto. A tragédia da República de Weimar e a tomada (legal) do poder por parte de Hitler já repousam sobre o fato de a ideologia conservadora ter utilizado para os seus fins o niilismo decidido.

De resto, o autor oferece uma imagem muito compreensível em termos de determinação e abrangência, uma imagem que é documentada não apenas por Spengler, mas antes de tudo por Ernst Jünger. É obviamente correto dizer que mesmo o jovem Heidegger, ao se desprender da educação católico-jesuítica que ele tinha recebido em sua juventude, se sentiu multiplamente tocado por esses "porta-vozes do espírito do tempo". Isso é exposto corretamente pelo autor.

Em seguida, o autor submete Heidegger a uma análise sociológica, descrevendo-o como um intelectual da primeira geração. O afeto antiurbano palpável, que atravessa o gesto e o comportamento de Heidegger, é em si acessível a uma tal análise sociológica e estilística generalizante. Não há dúvida alguma de que reconhecemos muitas coisas em uma tal análise.

E, no entanto, tudo isso também aparece uma vez mais em uma distorção grotesca. Essa distorção está manifestamente em conexão com as premissas metodológicas de todo o modo de consideração do autor e apenas em uma mínima parte com a sua parcialidade, por exemplo, com o afeto acima descrito contra o sistema universitário de outrora ou com a falta de competência que ele demonstra onde quer que se trate de filosofia. Mas talvez essas parcialidades específicas não sejam tão específicas assim quando se coloca a questão sobre o que em relação à filosofia universitária pode afinal escapar de tais premissas metodológicas. Ele não vê nessa filosofia outra coisa senão o resultado de estratégias de eufemização inflacionadas e não tem a menor dúvida quanto ao fato de não se poder considerar absolutamente a filosofia senão com os olhos de um cientista social que reduz as suas tendências de eufemização e a sua modelagem às relações político-sociais.

Quanto a isso não há mais quase nada a discutir. Todavia, o leitor pode se sentir desconcertado ante as acentuações que o autor chega a empreender. Nesse caso, temos um exemplo que ele menciona particularmente, o exemplo de Heidegger ao falar de "preocupação" (*Fürsorge*)[26] em *Ser e tempo*. Ele não

---

26. O termo alemão *Fürsorge* é um termo de difícil tradução. Em seu sentido mediano, ele significa "solicitude", "assistência", "previdência" e tem uma significação social imediata. Nesse contexto, *Fürsorge* designa a disposição para o desprendimento de si e para uma ocupação com os problemas dos outros. No caso de Heidegger, porém, a *Fürsorge* encontra-se no interior do campo semântico de *Sorge* (cuidado) enquanto um existencial do ser-aí humano, enquanto o existencial que determina o fato de o ser-aí já sempre se encontrar no mundo em meio a entes intramundanos e a outros seres-aí que vêm ao seu encontro e exigem um modo de lidar com eles. *Fürsorge* é aqui *cuidado pelo outro* que pode assumir o modo de ser de uma desoneração de sua tarefa existencial ou de um acirramento dessa tarefa. "Preocupação" é o termo normalmente utilizado em português e precisa ser entendido nesse campo semântico aqui descrito (N.T.).

toma apenas por pura alquimia a expansão de todo o campo significativo do termo "cuidado" (*Sorge*). Ao contrário, ele chega mesmo ao ponto de considerar com toda a seriedade que Heidegger neutraliza e deixa de discutir de uma maneira engenhosa o caráter de instituição social da preocupação, um caráter que aos olhos de Bourdieu é o único legítimo. Aos olhos de Bourdieu, a preocupação é primariamente uma instituição! Na segunda edição de seu escrito, uma edição por meio da qual pude ler pela primeira o texto francês, Bourdieu toca em minha observação no sentido da "preocupação". Daí se depreende que ele realmente considera o sentido institucional da palavra como sendo o sentido "habitual" (*ordinaire*), atribuindo à alquimia da palavra o discurso que é natural para nós e que está presente mesmo na célebre formulação heideggeriana da "preocupação liberadora". (Admito que essa última formulação de Heidegger tem para mim um tom bastante irônico, quando penso no "cacarejo heideggeriano" dos muitos estudantes que tinham perdido em verdade sua liberdade junto a Heidegger.) Para mim, a ideia de que uma tal palavra como "preocupação" deve designar primariamente uma instituição não passa com certeza de uma "modelagem sociológica".

Um outro exemplo: ainda se pode compreender em todo caso que o autor esteja submetido às incompreensões em seu tempo habituais e que ele entenda a diferenciação estabelecida em *Ser e tempo* entre propriedade e impropriedade do ser-aí com um acento valorativo positivo ou negativo. Nisso, o próprio Heidegger não deixa de ter uma parcela de culpa. O autor confunde, porém, as dimensões. Ele mantém-se totalmente no interior da encenação retórica com a qual Heidegger dotou o seu questionamento filosófico, mas é cego para esse questionamento. Isso se torna claramente apreensível quando se trata da diferença entre o ôntico e o ontológico, ou seja, da assim chamada diferença ontológica. O que é desenvolvido por Bourdieu é simplesmente divertido. Aqui, aquilo que a seus olhos é a estratégia de eufemização de Heidegger, se inicia manifestamente com Aristóteles. Teria sido mais consequente se ele tivesse se confessado expressamente em favor dessa tese.

Mesmo a sua derivação da estratégia heideggeriana a partir da tendência de autoimposição ante o neokantismo tem algo de deveras diletante. Como é que ele imagina isso afinal? Naturalmente havia essa tendência de autoimposição ante o neokantismo na era do pós-guerra e Heidegger compartilhou sem dúvida alguma essa tendência com alguns outros. Basta pensar na dissolução da escola de Marburgo ou na virada da escola do sudoeste alemão para Hegel. No entanto, aquilo que o autor não vê e que faz com que ele confunda radicalmente a posição hierárquica de seu objeto é que Heidegger só se tornou Heidegger porque, diferentemente de todos os seus outros contemporâneos, estava em condições de articular toda a problemática do neokantismo, tanto a problemática de Rickert quanto a de Natorp e Husserl, com o pano de fundo da metafísica aristotélica. Nesse caso, a grande sorte de Heidegger, algo que Bourdieu não chega nem mesmo a mencionar, foi o fato de ele ter se aproximado de

Husserl precisamente no instante em que se libertou da tradição católica de sua proveniência filosófica. Em Husserl, os problemas do neokantismo foram tratados em um nível analítico que não tinha existido antes no neokantismo clássico. Assim, Husserl foi considerado pelo jovem Heidegger como uma contrapartida quase conatural do gênio analítico de Aristóteles. Em todo caso, Heidegger alcançou um nível de proficiência conceitual e de força intuitiva fenomenológica que se procura em vão no academicismo epigonal que dominava há muito as cátedras. Em contraposição a isso, era totalmente secundário o fato de Heidegger, antes de abandonar a sua autointerpretação transcendental, ter se confrontado criticamente com a interpretação neokantiana de Kant.

Aliás, também se deveria observar nessa ocasião o quanto a senhora Cassirer tinha se equivocado ao achar que Heidegger nutria uma antipatia particular em relação a Cohen. Além do jovem Emil Lask e de Georg Simmel, Hermann Cohen era sem dúvida alguma aquele por quem Heidegger tinha o maior respeito e que ele nunca confundiu com o epigonismo acadêmico contra o qual se arremetia. O encontro com Cassirer em Davos também não guarda nada desse gênero, mesmo se a confrontação com Cassirer seja de resto ilustrada de maneira pertinente pela diferença descrita pelo autor entre o intelectual da primeira e da segunda geração.

O que Bourdieu diz aí certamente não é apenas condizente em relação à aparição desajeitada de Heidegger em sociedade, mas também em relação à peculiaridade de seu estilo que – medido a partir dos critérios de um gosto urbanizado – possui algo de rústico, pesado e deselegante. Todavia, não soa uma vez mais senão ridículo quando o autor diz desse intelectual da primeira geração que ele não se sentia tão seguramente em casa no âmbito intelectual. O frescor inacreditável com o qual Heidegger se aproximava das questões antigas e que o impelia certamente com frequência a violências era, para falar de maneira branda, o contrário produtivo de uma tal "insegurança". Com certeza, o autor não veria nisso uma vez mais senão exemplos de uma modelagem feita com sucesso. Para ele, tudo isso não passava de pose – e é preciso mesmo que seja assim. Isso se segue de seus pressupostos, dos pressupostos sobre os quais ele prefere não prestar conta alguma. Quando ele nos mostra o quanto se acumulam os termos heideggerianos como "originário" e "radical", isso não significa para ele a expressão de um autêntico esforço de pensamento que se autoestimula, mas pura mistificação. Adorno tinha restringido ao menos o jargão da autenticidade aos discípulos de Heidegger. O autor está livre de uma tal reserva. Ele tomou uma decisão prévia e se manteve firme na afirmação de que não havia por toda parte senão um jargão com o qual a filosofia se revestia – sem dúvida alguma, porém, no mínimo desde Aristóteles.

Não obstante, gostaria de acentuar que o empreendimento conjunto de Bourdieu foi frutífero em alguns aspectos. O "deslize" político de Heidegger manifesta-se de fato, como ele o mostra, em muitos matizes estilísticos do jovem

Heidegger, e, para além desses matizes, na própria estilização heideggeriana. Tem-se aí o procedimento metódico de Bourdieu que não tem certamente nada em comum com a filosofia, mas que produz um ganho próprio em termos de conhecimento. Todavia, repito que, passando ao largo da filosofia, poderíamos aplicar esse método também a Aristóteles, contanto que estivesse à nossa disposição o saber histórico que permitisse perpassar com o olhar a sua "modelagem". Em seguida, por fim, ainda seria preciso reconhecer a sua concepção da diferença ontológica como consequente em termos científico-sociais. Isso fica claro para mim quando leio na segunda edição que o elemento filosoficamente essencial para Heidegger seria em verdade "L'essentiel impensé social"[27]. Sem entrar em contradição, posso seguramente compreender isso como a "eufemização" do cientista social, para o qual "o ser" precisa permanecer uma palavra vazia. Que concordância espantosa com a tese heideggeriana do "esquecimento do ser"!

Heidegger no pensamento da Modernidade[28]

Em suas preleções em Frankfurt apresentadas sob a forma de livro com o título *O discurso filosófico da Modernidade*, Jürgen Habermas procurou fundamentar detalhadamente a sua relação com a Modernidade e a sua crítica à crítica cultural de outros, antes de tudo dos neoconservadores, por meio de uma discussão crítica de figuras representativas do pensamento da época. Se compararmos essa discussão com a apresentação feita naquele tempo por *Conhecimento e interesse*, então se impõe em primeiro lugar a observação de que agora - depois de Hegel - é Nietzsche que é representado em um grau totalmente diverso como um ponto de virada da Modernidade. Ele aparece precisamente como aquele que introduz a Pós-modernidade e que por assim dizer a alardeia. Mesmo o começo de *O discurso filosófico da Modernidade* o mostra. O livro começa em verdade com Hegel como o primeiro a elevar a autocertificação da Modernidade a um tema central de seu pensamento. Isso é bem fundamentado. A cisão posterior da escola hegeliana em direita e esquerda mostra o quanto Hegel pode ser considerado como o primeiro filósofo de sua época, um filósofo cuja pretensão universalista convidava por meio de sua ambiguidade justamente a que se tomasse politicamente um partido. Mesmo que se falasse junto a Aristóteles de uma direita e de uma esquerda, tal como o fez Ernst Bloch, essa é de qualquer modo mais uma confirmação indireta para o caso insigne de Hegel. No novo livro, então, Nietzsche aparece como um segundo filósofo. O título do capítulo seguinte chama-se mesmo "Entrada na

---

27. Em francês no original: o essencial impensado social (N.T.).

28. Manuscrito redigido depois de uma primeira leitura do livro de Jürgen Habermas *O discurso filosófico da Modernidade* - Doze preleções. Frankfurt, 1985.

Pós-modernidade: Nietzsche como um torno". Com certeza, podemos ver nisso antes de tudo o reflexo da recepção francesa de Nietzsche, assim como podemos saudar aí o fato de Derrida e Foucault serem tratados como pensadores representativos. Esses pensadores abriram efetivamente um novo capítulo na história da influência de Nietzsche em nosso tempo.

Ao lado desses continuadores franceses de Nietzsche, Habermas também insere Heidegger nessa perspectiva. Visto a partir dos escritos tardios de Heidegger e de sua atuação docente, tudo isso também é inteiramente justificado, sobretudo em face da influência indireta que o próprio Heidegger exerceu precisamente sobre a cena francesa. Com certeza, a forma de concepção com a qual Habermas expõe questões filosóficas ao olhar oblíquo do sociólogo parece-me em uma estranha contradição com o efeito duradouro de Nietzsche e Heidegger. Quem parte do fim da filosofia e se dirige na melhor das hipóteses para a sua forma de manifestação em vias de perecimento no interior do "discurso da Modernidade" fixa com isso um critério que não encurta necessária e essencialmente apenas Hegel, mas também precisamente Heidegger. Junto com Derrida, por exemplo, com certeza se pode ver na inserção heideggeriana de Nietzsche na história da metafísica e no começo de sua "transversão" uma tentativa condenada ao fracasso – a fim de, porém, deixar uma vez mais depois de Hegel a última palavra com a filosofia (ao invés de com a arte ou o mito). No entanto, deveria estar reflexivamente de acordo afirmar que Heidegger – e naturalmente com maior razão Nietzsche – possuíram durante meio século um estatuto de presente por meio de sua potência filosófica. Quanto a esse ponto, Heidegger não foi em todo caso favorecido pelo espírito do tempo, nem pelo fascismo, nem pelo pós-fascismo, e, de qualquer modo, não foi a sua assim chamada mística do ser ou a sua assim chamada crítica à cultura que produziu isso; nem tampouco apenas a transposição heideggeriana ambígua e plurissignificativa de Nietzsche em sua obra tardia. Assim, Habermas me parece de fato colocar os freios no cavalo pelo rabo, ao procurar escutar Heidegger a partir dos sons da crítica à cultura ou do utopismo de sua escatologia messiânica, e, por fim, ao subordinar a essas tendências a sua realização filosófica propriamente dita (à qual Habermas dedica aliás análises exatas e sérias). Para aquele que conhece essas coisas, trata-se de uma inversão total o fato de Habermas, de maneira consequente com essa direção de seu interesse, reconduzir a viragem tardia de Heidegger à influência de Nietzsche e colocar a virada heideggeriana paralelamente ao emborcamento nietzschiano do platonismo – ao invés de, ao contrário, compreender a partir de Heidegger e dos próprios direcionamentos de seu pensamento o seu interesse por Nietzsche.

Nesse contexto, Heidegger não se vê naturalmente em bons lençóis com Habermas. Não cabe a mim, nem tampouco considero mesmo novo – depois de Bourdieu – ou útil discutir aqui os aspectos político-sociais e as autoencenações histórico-temporais de Heidegger. Quem não aprendeu a medir Heidegger

a partir do discurso da Modernidade, mas a partir do discurso da Antiguidade, o vê antes em conexão com o desenvolvimento global da civilização europeia que começa com o pensamento grego e não somente com o esclarecimento moderno. As coisas mostram-se, então, quase como se quiséssemos avaliar a realização filosófica da *Crítica da faculdade de julgar*, de Kant, a partir do gosto artístico e do juízo de crítica de arte próprios a ele. Independentemente disso, Kant permanece pioneiro para a estética filosófica. Com frequência, é característico do gênio do pensamento que, uma experiência modesta, mesmo insuficiente com o mundo real, permita intelecções geniais. Assim, como me parece, Heidegger também compreendeu no fundo mais do mundo industrial do presente do que a maioria daqueles que possuem uma quantidade totalmente diversa de experiência e de conhecimento do mundo da técnica. Também podemos nos perguntar se Heidegger não compreendeu melhor a essência da técnica do que os porta-vozes do progresso. Eu, em todo caso, leio com espanto a afirmação de Habermas de que as representações heideggerianas da arte são determinadas por sua predileção pelo clássico e isso por mais que se saiba de seu interesse decidido por Van Gogh, Franz Marc, Paul Klee, Giacometti, Paul Celan e René Char.

Desse modo, acho extremamente estranho o enquadramento filosófico de Heidegger que é empreendido por Habermas. Há muito tempo sei que Habermas reage de maneira neurálgica ao estimulante termo "ontológico" e ignora simplesmente o seu sentido fenomenológico. Assim, ele acaba por colocar no mesmo saco como "ontológicos" Scheler e Nicolai Hartmann, a reprise escolástica do tomismo e Christian Wolff. A utilização heideggeriana do termo "ontológico" é completamente inaplicável a esse contexto. Em Heidegger, em verdade esse termo não significa de maneira alguma uma tentativa de renovação da ontologia dos gregos. Dizer isso coloca as coisas de cabeça para baixo. Aqui, uma compulsão vocabular parece ter se apoderado de Habermas. O próprio Habermas ocupou-se minuciosamente com o conceito de consciência de *Ser e tempo*. A partir daí, a assim chamada "viragem" precisaria ter se elucidado propriamente para ele a partir das dificuldades internas da autoconcepção transcendental do Heidegger mais jovem. Ao invés disso, ele procura tornar o fascismo responsável pelo discurso acerca da destinação do ser! Nesse caso, ele chega tarde demais.

Ao visualizar as experiências filosófico-religiosas de Heidegger, é antes possível escutar a sua recusa ao imperialismo da Igreja católica e a sua crítica à burguesia cultural acadêmica que veio ao seu encontro com a entrada na vida universitária. Em todo caso, não se pode ligar de maneira tão apressada o desenvolvimento de pensamento heideggeriano com acontecimentos do tempo, nem subestimar a tal ponto a tarefa que lhe foi colocada pela dissolução de sua determinação cristã de juventude e, então, pela autointerpretação transcendental que ainda é mantida por ele em *Ser e tempo*. *Ser e tempo* é,

como frequentemente acentuo, uma mera estação no caminho de pensamento de Heidegger[29].

Para a pintura em afresco de *Ser e tempo*, isto é, para o traço fundamental desse quadro gigantesco, ele utilizou certamente um esboço prévio husserliano. Esse esboço permitiu que ele apresentasse de maneira fechada alguns dos resultados de seu trabalho e isso se impôs e se mantém até hoje. É inteiramente compreensível que um observador dos matizes temporais de *Ser e tempo*, interessado em termos de crítica à sociedade, veja hoje o *pathos* maciço de Heidegger de maneira diversa do que os seus contemporâneos e ouvintes. As coisas não foram diversas para o próprio Heidegger, por exemplo, ao ver o uso que a teologia protestante fez de *Ser e tempo*. Ou pensemos no modo como o Rilke das *Elegias a Duíno* foi de início interpretado. Nisso se vê aquilo que constitui tais matizes. Para o observador posterior, isso é verdadeiramente espantoso. É assim que as coisas se dão também no que concerne à propriedade e à impropriedade do ser-aí, termos cujos primórdios remontam a 1920 e que não pretendem apresentar nenhum apelo moral. No entanto, para que vejamos isso, é preciso que direcionemos o olhar para algo diverso, se é que se trata de filosofia. Nesse ponto, alguém como Heidegger ultrapassa em muito Nietzsche, porque esse se choca com a conceptualidade metafísica convencional, e até mesmo Hegel que, de qualquer modo, também já tinha pretendido superar o idealismo subjetivo. Nem Nietzsche, nem Hegel puderam ajudar realmente o Heidegger religiosamente inquieto em suas notas de pensamento. Ele mesmo precisou se entregar à sua própria experiência de pensamento, à experiência de superar a ontologia grega. Esse fato não pode ser deduzido do espírito do tempo e da crítica cultural em voga. Para tanto, é preciso ver o discurso da Modernidade a partir de toda a tradição da metafísica que tanto Hegel quanto Nietzsche, e, assim também Heidegger, viam como tarefa propriamente dita superar. Por sua vez, Bourdieu já tentou – e nisso de maneira mais correta do que Habermas – tornar compreensível a proveniência de Heidegger a partir do todo da cultura acadêmica alemã e vê-lo como o intelectual da primeira geração, em suas fraquezas, tanto quanto em seus pontos fortes. Nesse caso, Bourdieu torna possível reconhecer melhor do que Habermas os limites de seu próprio modo de consideração porque não consegue ver absolutamente nada senão as instrumentalizações e as eufemizações nos questionamentos filosóficos.

Dessa maneira, ele deixa totalmente de lado as intenções filosóficas de Heidegger, por mais que possamos tomá-las como religiosamente motivadas ou filosoficamente ousadas. A recusa científico-social de toda a filosofia por parte

---

29. Ver, quanto a isso, "Der eine Weg Martin Heideggers" (O caminho uno de Martin Heidegger). In: *Gesammelte Werke* 3, n. 28.

de Bourdieu é explícita; a batida sociológica de Habermas não é. Nos dois são enunciados *slogans* tão polêmicos quanto a mística do ser ou a alquimia das palavras, *slogans* que permanecem igualmente distantes dos impulsos filosóficos heideggerianos. A crítica à teologia católica de outrora e ao formalismo esvaecido da filosofia transcendental neokantiana não era verdadeiramente a tarefa de vida, diante da qual o jovem Heidegger se viu colocado em suas experiências de pensamento. Apesar de toda crítica, o que lhe auxiliou nesse ponto foi a arte fenomenológica descritiva de Husserl e a orientação histórica fundamental de Dilthey.

Mas o que ele fez para ajudar a si mesmo? A resposta de Heidegger é: "destruição". Preciso acentuar novamente uma coisa porque a incompreensão oriunda de outros mundos linguísticos fincou raízes por toda parte: para o sentimento linguístico alemão daqueles anos, destruição não significava dizimação, mas desconstrução resoluta das camadas sobrepostas, para que se saísse da terminologia dominante e se retornasse às experiências originárias de pensamento. Não nos deparamos com essas experiências, porém, em nenhum outro lugar senão na língua realmente falada. Assim, Heidegger viu-se remetido ao começo e à língua grega que continuou efetiva através do latim da Antiguidade, da Idade Média cristã e de sua subsistência como formação do pensamento moderno nas línguas nacionais. Desse modo, o importante era reconduzir para as experiências originárias de pensamento, tal como ele procurou reconhecê-las na filosofia grega. Em face de todas as exigências por uma conceptualidade própria, ele tinha uma predileção por se servir mesmo outrora da expressão "indicação formal". Com essa expressão, ele seguia a autocompreensão de Kierkegaard como um escritor religioso sem autoridade. Também deveríamos ler o Heidegger posterior, ao falar da linguagem de Nietzsche ou de Hölderlin, sob esse signo. De outra forma, acabamos desembocando na mística do ser.

5
Hermenêutica e diferença ontológica (1989)

Ao lembrar-me das primeiras preleções de Heidegger que eu mesmo ouvi em 1923 em Freiburg e em 1924 em Marburgo, não posso deixar de dizer que a expressão "diferença ontológica" era para mim como uma expressão mágica. Ela surgia sempre uma vez mais com toda a ênfase com a qual um pensador concentrado, mesmo sem formular realmente em detalhes e em palavras as relações e a significação daquilo que queria dizer, deixa pressentir que se tem em vista aí algo totalmente decisivo. Era assim que as coisas se davam com esse uso linguístico do jovem Heidegger. Tratava-se quase de um outro modo de falar habitual, com o qual éramos servidos muito frequentemente, quando procurávamos apresentar nossas próprias tentativas de pensamento. Heidegger dizia então: "Sim, sim – mas isso é ôntico, não é ontológico".

Nós gostaríamos de nos colocar de acordo quanto ao que designa propriamente essa diferença entre "ôntico" e "ontológico". Heidegger sempre utilizou uma vez mais a expressão "diferença ontológica" como um termo dotado de conteúdo simbólico. Não obstante, jamais se falou de diferença "teológica". Para tanto, a primeira cunhagem do novo termo heideggeriano era forte demais e exclusiva demais. Segundo a coisa mesma, porém, continua sendo correto perguntar as duas coisas: o que significa "o ser" e o que é o divino e o que é Deus. Para a aplicação teológica, Rudolf Otto tinha sugerido outrora a célebre formulação "o totalmente outro". Nessa expressão reside evidentemente uma ligação com a diferença. O diferente, o outro, se chama em grego *to heteron* e o *heteron* é sempre um *heteron tou heterou*, um outro do outro. Com a expressão de Rudolf Otto, o teólogo insiste na diferença absoluta que o Cristo conhece como a diferença entre o criador e as suas criaturas. Nesse caso, não se compreende verdadeiramente o outro no sentido lógico da palavra *heteron*.

Gostaria de introduzir ainda uma outra expressão que me acompanhou incessantemente a partir desses primeiros anos junto a Heidegger. Quando estamos aprendendo, uma expressão "meio compreendida" sempre nos acompanha de início. Não se deveria subestimar o quanto se apreende nesse caso – certamente mais do que se está consciente e mais do que realmente se reconhece quando se começa a compreender. Uma tal outra palavra sobre a qual reflito até hoje e que todo conhecedor da obra de Heidegger imediatamente re-

conhece é a locução "o ente na totalidade". Nesse ponto, não tenho nenhuma vantagem em relação a outros conhecedores de Heidegger, e, no entanto, estou entre os poucos que experimentaram outrora essa expressão pela primeira vez como tão ambígua quanto significativa. O jovem Heidegger usava essa expressão quase tanto quanto a expressão "diferença ontológica". Trata-se de uma formulação muito vaga. Ela indica, como explicitaria hoje, que Heidegger evitou um aguçamento terminológico por demais provocador e não quis diferenciar de maneira inequívoca ser e ente, tal como o segundo Heidegger o fez com um verdadeiro prazer, não diferenciando por fim o ser apenas do ente e da entidade, mas até mesmo o ser do *Seyn* (seer)[30], escrito com y. Na terminologia do segundo Heidegger, todas essas expressões articulam aquilo que ele denominava outrora "o ente na totalidade". A forma mais simples de tornarmos clara essa locução é pensarmos uma vez mais nos primeiros momentos iniciais do pensamento grego. Era isso que Heidegger tinha com certeza em vista quando, com um certo acento terminológico, não dizia "ser", mas o "ente na totalidade". Hoje vejo aí a melhor formulação para a intenção que foi concebida em verso pelo poema de Parmênides. No poema fala-se do ser e para tanto diz-se em grego: "o ente" (*to on*). O que chama a atenção nessa palavra é o singular. O caráter distintivo do pensamento parmenídico era justamente o fato de ter se levantado aí alguém que baniu o não-ser e o múltiplo – e ele fez isso em face da irrupção violenta do conhecimento do mundo, do céu, das estrelas, da terra, do conhecimento cosmológico, astronômico e geográfico que tinha se dado em Mileto. Mileto era um dos grandes centros do tempo colonial, no qual os gregos abriram para si em termos civilizatórios todo o espaço do Mar Mediterrâneo. A locução heideggeriana "o ente na totalidade" descreve de maneira exata aquilo que o poema de Parmênides apresenta. Aí não se pergunta sobre todos os muitos entes que esse ente no fundo é, quer seja a água ou o ar ou qualquer outra coisa, e sobre como tudo isso se mantém em equilíbrio. Não está mais em questão o surgimento e o perecimento que se limitam mutuamente, tal como a mudança entre noite e dia, entre água e terra e tudo aquilo que estava imediatamente diante dos olhos de uma nação navegante como os gregos em tais descrições. Agora em Parmênides fala-se do "ente" e do "um" que envolve todo ente. Esse neutro[31], esse singular "o ente", é um primeiro passo para o conceito[32]. Ante a formulação posterior "o ser", Heidegger retraiu-se outrora conscien-

---

30. *Seyn* com y e não com i é o modo como se escrevia ser em alemão até o final do século XIX. A partir de um certo momento, Heidegger passou a usar essa grafia arcaica para diferenciar o ser em sua infinita diferença em relação a todo ente e o ser concebido como o ser do ente, como o ente supremo, como o realmente ente. Na medida em que a escrita arcaica de ser em português era feita com dois "es", optamos normalmente por essa tradução (N.T.).

31. Em grego tanto quanto em alemão o termo ente é do gênero neutro (N.T.).

32. Ver quanto a isso "Parmenides oder das Diesseits des Seins" (Parmênides ou o aquém do ser). In: *Gesammelte Schriften*, vol. 7, n. 1.

temente – talvez até mesmo para que o ser não fosse mal compreendido como o ser do ente, o ser-o-que (quididade) no sentido da metafísica. Parmênides descreveu de fato "o ser" como esse ente na totalidade, tal como ele preenche tudo por toda parte homogeneamente como uma única bola gigante. Em parte alguma há nada.

Quando Heidegger fala mais tarde sobre a "diferença ontológica", o que ele tem em vista é aquilo que ainda se acha inexpresso nessa primeira formulação. O que ele tem por meta com essa expressão é a diferença do ser em relação a todo ente. É extremamente obscuro o que isso deve significar. Nenhum homem sabe no fundo o que o conceito "o ser" designa, e, apesar disso, nós todos temos uma primeira pré-compreensão ao ouvirmos a palavra "ser" e compreendermos que aqui o ser, que cabe a todo ente, é elevado desde então ao nível do conceito. Com isso, ele é diferenciado de todo ente. É isso que significa inicialmente "a diferença ontológica". O jovem Heidegger já estava há muito consciente de que se trata de um verdadeiro enigma o fato de experimentarmos e denominarmos muitos entes, mas também de denominarmos e refletirmos sobre o ser do ente.

Para ilustrar o caráter enigmático dessa distinção, gostaria de contar uma história. Ela aconteceu em Marburgo. Juntamente com o meu amigo Gerhard Krüger, estava acompanhando Heidegger até a sua casa depois da preleção. Com certeza, ele ainda morava na Schwanallee. Por isso, posso estabelecer exatamente a data – esse evento precisa ter acontecido no início do ano de 1924. Outrora, já tínhamos sido habilmente tratados com a "diferença ontológica", e, assim, perguntamos a Heidegger como é que se fazia propriamente, como é que se chegava ao ponto de fazer uma tal diferenciação ontológica. É bem provável que quiséssemos chegar ao conceito de reflexão que formava no idealismo alemão o começo do pensamento. Heidegger, porém, olhou para nós bastante pensativo e disse: "Mas não! Essa distinção não é de modo algum feita por nós". Ele disse isso em 1924 – muito antes da assim chamada "viragem" (Kehre). Os expertos no segundo Heidegger sabem há muito tempo que a diferença não é algo feito por alguém, mas que somos colocados nessa diferenciação, nessa diferença. "Ser" mostra-se "no" ente e nisso já reside a questão sobre o que significa o fato de o ente se "dar". De maneira introdutória, portanto, tal como Heidegger formulou em sua obra tardia sobre Nietzsche, podemos dizer que o nosso pensamento se encontra desde o princípio sobre o caminho da diferenciação do ente em relação ao ser. É conhecido o fato de o heideggerianismo ou nietzscheanismo francês ter se articulado com esse sentido de diferença e, em sintonia com Heidegger, inspirado por ele, ter escrito intencionalmente de maneira incorreta a palavra *différence*. Ao invés de *différence*, eles escrevem *différance*. Manifestamente, essa alteração procurar tornar consciente o sentido duplo em latim que reside em *differre*, a saber, adiamento ou diferença. Portanto, a diferença não é algo que se faça, mas algo que se apresenta aí, que se abre como um abismo. Algo se afasta. Um despontar tem lugar.

No segundo Heidegger, isso se chama a "abertura do ser", o acontecimento apropriativo que o segundo Heidegger procurou conceptualizar e tornar intuível em numerosas experiências de pensamento. Sob essas circunstâncias, era mais do que natural para Heidegger o retorno aos primeiros passos do pensamento grego. O que passou a ser central agora foi um antigo tema de Heidegger, "o começo da filosofia ocidental". É bem provável que a linha do título soe hoje um tanto antiquada. Precisamos nos lembrar daqueles anos nos quais um dos maiores sucessos editoriais da época tinha sido o livro de Spengler *O declínio do Ocidente*. Tudo isso se ouvia concomitantemente quando o jovem Heidegger apresentava textos sobre o começo da filosofia ocidental. Já sempre se ouvia algo sobre um fim que pertence a esse começo - e, de fato, que começo é afinal efetivamente um começo sem ser começo de um fim? Não é senão a partir de um fim que podemos pensar em algo assim como um começo. Desse modo, o conceito diretriz "diferença ontológica" atravessa os primeiros momentos iniciais de Heidegger e alcança até as suas formulações mais tardias. Em Heidegger, mesmo no período mais tardio, podemos encontrar ocasionalmente a expressão inconfundível "o ente na totalidade".

O segundo conceito diretriz que gostaria igualmente de discutir de maneira introdutória é o termo "hermenêutica". Esse não é nenhum termo usual no âmbito da filosofia. O jurista sabia o que esse termo significava, mas não o considerava - outrora - como efetivamente importante. Com o teólogo, as coisas não eram diferentes. Mesmo em Schleiermacher, o avô da hermenêutica moderna, a hermenêutica ainda se mostra quase como uma disciplina auxiliar, e, em todo caso, como subordinada à dialética. Em seguida, em Dilthey, a hermenêutica é enquadrada na psicologia. Foi só a aplicação dada por Heidegger à fenomenologia husserliana, uma aplicação que significou ao mesmo tempo a recepção da obra de Dilthey pela fenomenologia, que forneceu à hermenêutica pela primeira vez a sua significação filosófica fundamental. A primeira preleção que escutei de Heidegger, no ano de 1923, tinha o título *Ontologia - Hermenêutica da facticidade*. Toda a envergadura de nosso tema está manifesta no título da preleção. Tal como os anúncios acadêmicos em geral, esse também possui uma história acadêmica prévia. Tenho a ligeira impressão de que Heidegger tinha precisado abdicar outrora no último instante do título planejado porque um colega mais velho tinha em vista algo similar. É de se supor que ele tenha procurado uma saída, na medida em que restringiu o termo "ontologia" por meio do termo "hermenêutica". Em todo caso, trata-se de um título efetivamente estimulante que assim veio à tona. O que significa aqui "ontologia" - e o que é "hermenêutica"? Com frequência, Heidegger podia se mostrar um tanto pedante em suas preleções introdutórias. Mais tarde, como professores acadêmicos experientes que nós mesmos nos tornamos, passamos a pressentir como o jovem Heidegger sempre expunha uma vez mais a sua enorme riqueza de ideias e a densidade de seus pensamentos como que por receio em relação a se o que

ele tinha preparado seria efetivamente suficiente para todo o semestre. Assim procede um jovem iniciante na filosofia – particularmente quando ele tem algo a dizer. As coisas também não foram diversas com Heidegger – a única diferença é que ele tinha muita coisa a dizer. Desse modo, na última semana de sua preleção, se descarregava um raio tempestuoso no qual reluzia tudo aquilo que pairava diante dele e que ele ainda podia formular.

Mas o que é "hermenêutica da facticidade"? Com certeza, podemos recorrer ao antigo conceito de hermenêutica. De acordo com esse conceito, a hermenêutica é a doutrina da compreensão e a arte da interpretação daquilo que é assim compreendido. Foi isso também que Heidegger apresentou de maneira pormenorizada aos seus estudantes na preleção introdutória de 1923 que agora se acha impressa[33]. Em seguida, porém, depois dessa preparação, ele resumiu a situação atual do problema da filosofia. Esse capítulo ainda não tinha atingido, em verdade, uma clareza tão elucidativa quanto acontece na maioria das vezes com o segundo Heidegger. Mas se pode ver nesse capítulo como o jovem Heidegger considerava outrora a situação da filosofia. Nesse caso, temos duas coisas. A primeira é o historicismo. O que estava em questão aí era antes de tudo a grande figura de Dilthey, a sua escola e os seus sucessores. Por meio de sua "consciência histórica" fomos impelidos para uma nova autoconsciência metodológica. Não se podia mais falar do absoluto como o idealismo alemão.

Nós temos de nos confrontar constantemente com a pergunta sobre como, em face do começo da consciência histórica, ainda se poderia exigir validade de verdade de uma obra filosófica de pensamento. Esse historicismo era o desafio sob o domínio do qual se encontrava o filosofar em minha juventude. As pessoas viam-se colocadas diante do problema do relativismo histórico. Há pessoas que também me tomam hoje por um relativista. No entanto, Heidegger mostrou que um tal relativismo só podia vigorar a partir do ponto de vista fictício de uma visão absoluta, na qual as pessoas se satisfazem em constatar a objetividade e em tomar conhecimento daquilo que foi pensado nas diversas épocas da história do pensamento ocidental. Em contraposição a isso, Heidegger apresentava uma outra possibilidade extrema. Junto ao Heidegger de outrora, isso soa uma coisa feita com muito tato – mas quem sabe se isso talvez não tenha sido visado provocativamente, por mais que soe como algo feito com muito tato. De qualquer modo, eu diria que o acusado era em todo caso o sistema da filosofia. Ouve-se formalmente Rickert. Heidegger descreve dessa forma um pensamento ordenador que busca em última instância inserir o elemento temporal no eterno. Essa é uma formulação bela e interessante. Segundo ela, contrapor-se-ia ao relativismo uma filosofia que abarca o absoluto de forma sistemática e enquadra todos os problemas da história da filosofia em um grande contexto. A contratese heideggeriana era então: nessas duas formas, o

---

33. Obra completa, vol. 63 (Frankfurt, 1988), p. 9ss.

elemento essencial da filosofia é perdido e encoberto. O que está essencialmente em questão seria muito mais encontrar o enraizamento do questionamento filosófico no ser-aí humano fático. Portanto, a facticidade visa ao ser-aí do homem. De acordo com a coisa mesma, visa a ainda mais do que isso. Fiquei pensando muito sobre a formação da palavra: de onde provém propriamente "facticidade"? "Fato", de qualquer modo, é mais do que evidente. No neokantismo, a base derradeira do apriorismo era o fato da ciência. Era isso justamente que não devia mais se mostrar como suficiente.

Visto em termos da história da palavra, o que deveria estar em questão a princípio com a palavra "facticidade" é o problema teológico que foi colocado pela síntese hegeliana entre crença e saber. Em contraposição a Hegel, a Igreja cristã precisou insistir na crença pascoal, no fato da ressurreição. A facticidade sublinha a fatualidade do fato. Desse modo, ela se torna uma formulação que apresenta um desafio para todo querer compreender, mais ou menos como quando em *Ser e tempo* se fala do ter-sido-jogado do ser-aí. É constitutivo do ser-aí humano o fato de virmos ao mundo sem sermos questionados e de sermos chamados sem sermos questionados. Em todo o nosso "ter-sido-jogado", vivemos em vista de nosso futuro, de um futuro para o qual nos projetamos.

Com isso, a hermenêutica concentra-se em algo incompreensível. No entanto, isso sempre vale de algum modo para a hermenêutica. A hermenêutica encontra-se diante do desafio do incompreendido e do incompreensível, e, por meio daí, ela é trazida para o caminho do questionamento e obrigada a compreender. Nisso não reside de maneira alguma um assenhoreamento previamente estabelecido sobre tudo aquilo que é dotado de sentido. Ao contrário, tem-se aí muito mais uma resposta ao desafio que sempre se renova de não se poder compreender algo que se mostra como algo espantosamente outro, alheio, obscuro – e talvez profundo que precisaríamos compreender. Não obstante, isso também acaba por minimizar o paradoxo que reside na hermenêutica da facticidade. Não isso ou aquilo que não foi compreendido, mas o incompreensível puro e simples, o fato de estar aí, e, ainda mais, a incompreensibilidade de não ser: é isso que é projetado em vista de sentido. Aqui nos deparamos com intelecções do jovem Heidegger que o tornaram um contemporâneo da influência de Nietzsche e da filosofia da vida. Trata-se da intelecção de que a vida não apenas desperta e desponta como uma semente e está por assim dizer aberta para todo ente, tal como a semente se abre na flor e no fruto. Foi assim que a metafísica pensou com Aristóteles o *nous* e que Hegel pensou o espírito absoluto. Ao contrário, a vida é de um tal modo que ela cria e erige constantemente em torno de si encobrimentos. Há uma sentença heideggeriana, na qual alguns tradutores infelizes de Heidegger deram com os burros n'água – tanto quanto alguns fracos intérpretes: "A vida é nevoenta" (*diesig*). É preciso entender algo de vela e do mar para compreender corretamente essa sentença. Ela não tem nada em comum com a locução alemã "esse aqui" (*dies hier*). Nevoento (*diesig*) significa nebuloso (*nebelig*). O prosseguimento da sentença hei-

deggeriana mostra claramente que os intérpretes evidententemente não a compreenderam. Continua-se a falar sobre a vida: "Ela constantemente se envolve uma vez mais em névoa". Com certeza, a vida desperta é marcada pela clareza e pela abertura para tudo o que é – e, então, tudo é de repente uma vez mais encoberto e velado. Assim, sempre nos deparamos uma vez mais com um limite de toda abertura que sempre se retrai novamente para mais além. Como filósofo, Schelling designou um tal limite com a expressão "o impassível de ser previamente descoberto pelo pensamento"[34]. Essa é uma expressão alemã muito bonita. Sua magia repousa no fato de podermos pressentir nela um sopro real desse movimento prévio que sempre quer pensar primeira e antecipadamente e que, porém, sempre se depara com algo que não pode mais ser descoberto por meio da representação e da antecipação pelo pensamento. É isso que é o impassível de ser previamente descoberto pelo pensamento. Todos os homens conhecem algo desse gênero. O teólogo ainda teria mais a dizer sobre isso do que eu. Lembro-me aqui apenas, por exemplo, da impossibilidade de se descobrir previamente a terra natal pelo pensamento. A terra natal é algo em relação ao que não se pode comunicar mediatamente a ninguém o que ela significa para alguém. Posse? Perda? Rever? Memória e retorno à memória? Todas essas coisas são impassíveis de serem descobertas previamente pelo pensamento e se reúnem na vida humana. Elas podem provocar o empenho de nossa compreensão. Gostaríamos de liberar o que ainda reside aí totalmente envolto em obscuridade. E, no entanto, se experimenta como ele se subtrai constantemente e, justamente por meio daí, está sempre presente. É exatamente isso que sabe a hermenêutica da facticidade. Uma tal hermenêutica não segue manifestamente a curiosidade ávida por ordem, a curiosidade com a qual o sistema da filosofia é ensinado nas cátedras. Trata-se à sua maneira de uma outra compreensão – trata-se daquilo que a própria vida dá a entender. A hermenêutica da facticidade encontra-se diante do enigma de o ser-aí jogado no aí interpretar a si mesmo, de ele projetar a si mesmo em vista de possibilidades, em vista do que advém e do que vem ao seu encontro. Heidegger tematizou esse "enquanto" como o "enquanto" hermenêutico. Em verdade, trata-se aí de uma tradução do grego – e com um salto já estamos uma vez mais junto aos nossos primórdios. A partir da fundamentação da metafísica feita por Aristóteles, conhecemos esse "enquanto": o "ente enquanto ente" (*on he on*). Isso não tem em vista o ente, mas o ser que ele é e o fato de ele ser, destacado de tudo aquilo que pode lhe advir – ora isso, ora aquilo. Mais tarde, o ser, que é assim independente e cindido de todas as predicações ou acidentes possíveis, foi formulado no conceito neoplatônico "o absoluto". – Heidegger buscou cedo em Aristóteles o apoio para aquilo que o ser propriamente é. Em uma de suas an-

---

34. Ao pé da letra, o vocábulo alemão *unvordenklich* significa aquilo que não pode ser pensado pela primeira vez por ninguém. Para acompanhar o sentido do termo, optamos pela expressão "o impassível de ser descoberto previamente pelo pensamento" (N.T.).

tigas anotações para uma preleção encontra-se a frase: "Da hermenêutica da facticidade de volta para A." O que se tem em vista aí é naturalmente Aristóteles. Quando se parte da facticidade hermenêutica, isto é, da autointerpretação do ser-aí, então se mostra que o ser-aí sempre se projeta para o seu futuro e percebe aí ao mesmo tempo a sua finitude. Foi isso que Heidegger distinguiu na célebre formulação da "antecipação da morte" como a propriedade do ser-aí. O ser no aí é assim ser-aí entre duas obscuridades, o futuro e a proveniência. É isso que nos ensina a hermenêutica da facticidade. Ela tem por meta o contraconceito do espírito absoluto hegeliano e de sua autotransparência.

Todavia, apesar de toda a densidade da experiência, o que significa propriamente "ser" para aqueles que foram educados no pensamento ocidental e em seu horizonte religioso é obscuro. O que significa a expressão "isso está aí"? Trata-se do segredo do aí, não daquilo que é aí, mas do fato de o "aí" ser. Isso não visa à existência do homem, tal como na expressão sobre a "luta da existência", mas ao fato de no homem o aí se descortinar e permanecer ao mesmo tempo velado em toda abertura.

Em discussões muito conhecidas acerca do conceito de *aletheia*, Heidegger tematizou as duas coisas como desvelamento e encobrimento. É a tendência de encobrimento do ser-aí que apresenta em particular a tarefa da hermenêutica. Ela precisa descobrir e liberar tudo aquilo com o que o querer compreender se depara. Isso significa "desconstrução" e não designa no uso linguístico dos anos de 1920 aquilo que nossos tradutores ingleses e franceses têm em mente, a saber, o fato de isso ser destrutivo, uma prova de dizimação e niilismo. Trata-se de desconstrução para a liberação[35]. A destruição volta-se contra o encobrimento e empreende a liberação daquilo que estava encoberto. No entanto, o encobrimento acontece em toda autointerpretação do ser-aí. Todo ser-aí compreende-se a partir de seu mundo circundante e de sua vida cotidiana, articulando-se na forma linguística em que se movimenta. Nessa medida, sempre há encobrimentos por toda parte – e sempre há também destruição de encobrimentos.

Assim, porém, também alcançamos um sentido técnico mais restrito de destruição, que determinou em grande extensão os momentos filosóficos iniciais de Heidegger. Ele mostrou-nos como a destruição precisa ser exercitada junto a conceitos, com os quais a filosofia contemporânea costuma pensar. Também isso era destruição e também isso aconteceu em virtude de uma liberação. O que é efetivamente "consciência"? Essa palavra conduz de Hegel e Kant a Leibniz e Descartes, à escolástica tardia, ao neoplatonismo cristão e ao platonismo pagão, e, por fim, a Aristóteles, Platão e Parmênides. Quando Hei-

35. Esse ponto está mais detalhado em "Destruktion und Dekonstruktion" (Destruição e desconstrução). In: *Gesammelte Schriften*, vol. 2, n. 25, e, neste volume, p. 29.

degger fala sobre destruição nesse contexto, ele tem em vista antes de tudo Aristóteles, e, antes de mais nada, o Aristóteles interpretado de maneira tomista, no qual foi educado. Agora, contudo, no começo dos anos de 1920, o gênio de seu próprio pensamento conquistou o espaço livre por meio do trabalho, e, assim, ele retornou a novos estudos de Aristóteles. Nesses estudos, ele descobriu que também era possível encontrar em Aristóteles uma autointerpretação originária do ser-aí humano, ainda que esse fato não seja reconhecível imediatamente na *Física* e na *Metafísica* aristotélicas, dois livros que tiveram naturalmente uma significação central para a história da metafísica. É isso que Heidegger tem manifestamente em vista na observação citada "de volta a Aristóteles": o fato de ele querer aprender a autointerpretação do ser-aí que encontrou em Aristóteles e a grandiosa disciplina de pensamento aristotélica. Desse modo, ele começou com a *Retórica*. Nesse caso, o segundo livro da *Retórica* foi importante para a significação existencial das disposições. Com esse livro articulou-se o sexto livro da *Ética a Nicômaco*, a doutrina da *phronesis*, da qual eu mesmo retirei mais tarde bastante capital. Heidegger também viu em seu programa antigo a clarificação do ser-aí e buscou a partir dessa clarificação o acesso à metafísica. Ele retirou a metafísica de sua distância escolástica e a reconduziu à vida. Foi assim que o próprio Heidegger viu as coisas. Dessa forma, ele acabou por tentar considerar o *on he on* aristotélico, o ente enquanto ente, a "questão sobre o ser", com olhos aristotélicos; o que significa ao mesmo tempo em uma contraposição a Platão que talvez repouse sobre uma construção questionável. No que diz respeito à coisa mesma, porém, isso é correto; o que quer que o "ser" seja, é preciso que haja a mobilidade que pertence ao ser. Ninguém pode duvidar, afinal, de que vemos em nosso mundo circundante entes movimentados em sua mobilidade. Portanto, já nos primeiros esboços de 1922/1923, Heidegger tentou pensar juntamente com Aristóteles o ser supremo como mobilidade e visou com isso a um conceito de Deus, cuja essência é a mobilidade e que deixa todo ente ser presente. Compreende-se a partir daí que, sob o signo de Aristóteles, na história da Igreja cristã, a heresia panteísta sempre tenha desempenhado uma vez mais um papel. Menos por conta da descrição aristotélica de deus como o primeiro motor imóvel do que pelo fato da divindade desse deus se manter na mobilidade da apreensão de tudo o que é (ou seja, daquilo que é presente), não há nada de espantoso nisso. Assim, Heidegger também se interessou particularmente por Siger de Brabante, e, logo ao chegar a Marburgo, ele adquiriu de Mandonnet como primeira encomenda *Les philosophes belges* e a *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino.

Mas precisamos dar agora um passo adiante para vermos como, em uma longa história de pensamento, o começo grego se transformou em um esquema fundamental determinante da ontologia e como ele foi denominado metafísica a partir da *Física* aristotélica. O que se tem em vista aqui como física não é o fato de algo estar em movimento, mas o fato de algo ser de tal modo que ele

está em si mesmo no estado da mobilidade (com base na *arché* da *kinesis*)[36]. Para entendermos isso, precisamos nos afastar completamente do conceito de movimento de nossa física. Essa abstrai-se totalmente daquilo que se movimenta aí a cada vez e conquista dessa maneira os princípios da mecânica a partir da relação de lugar, tempo e velocidade que advêm ao movimento enquanto tal. Portanto, a física galileica abstrai-se completamente daquilo que respectivamente se movimenta aí. Nós nos lembramos de nossa experiência escolar. Nós vimos nas aulas de Física que, no vácuo aproximativo, uma pena cai quase tão rapidamente quanto um disco de chumbo. Em contrapartida, a mobilidade não visa apenas a algo do gênero desse processo da queda enquanto tal, mas antes de tudo ao ser da *vis motrix* do ente vivente. Heidegger utilizou esse fato em análises por demais penetrantes e profundas que conhecemos a partir de seu artigo de 1939 sobre o segundo livro da *Física*[37]. No fundo, o que está em questão aí já é a relação entre tempo e ser. Assim, a *Física* aristotélica foi em certo sentido o livro mais importante de Aristóteles. No caráter fundamental da pura mobilidade, o aí do ser torna-se visível – e é ao mesmo tempo encoberto por meio desse caráter. No milagre enigmático da vigília intelectual reside o fato de ver-algo e pensar-algo não se tratar de um movimento que conduz de algo até o seu fim. Ao contrário, quem fixa o olhar em algo o vê pela primeira vez propriamente e quando o pensamento se dirige para algo, refletimos pela primeira vez propriamente sobre esse algo. Desse modo, a mobilidade é um manter-se-no-ser e através dessa mobilidade da vigília humana sopra todo o vento da vitalidade que faz com que estejamos sempre uma vez mais abertos para uma nova apreensão. Esses são traços fundamentais do "aí" que podem ser mostrados nas categorias e nos conceitos, com os quais Aristóteles trabalhou inicialmente na *Física*. Dentre esses conceitos está o conceito de *energeia*, o ser-em-trabalho (ou um pedaço de obra em trabalho). O que está pronto significa então o *telos* e é de fato a distinção suprema da natureza viva que ela tenha a mobilidade em si mesma (que ela já seja totalmente viva, que ela possua o seu *telos*). Para os hábeis gregos e para as suas habilidades, só estava realmente presente aquilo que estava completamente pronto, tão totalmente presente quanto tudo aquilo que é sempre ou que, sendo assim, se produz e apronta constantemente. Nesse sentido, a *Física* aristotélica conduz à ontoteologia. Quando Heidegger planejou seus esboços sobre a metafísica de Aristóteles, ele estava evidentemente tomado pelo fato de que o "ser" – quer ele seja vivente ou não – é mobilidade, é em movimento, isto é, é *energeia* do *dynamei on*. No pensamento de seus predecessores, Aristóteles elaborou e

---

36. Em grego: movimento (N.T.).

37. "Da essência e conceito de Φύσις. Aristóteles. Física B 1". Agora acessível em: *Wegmarken* (Marcas do caminho). Frankfurt 1967 (GA, vol. 9. Frankfurt, 1976).

conquistou os meios conceituais que conseguem dizer o que o ser é, apesar do constante ser-outro que está em movimento.

Quando Heidegger elaborou e conquistou essas coisas, ele o fez manifestamente com uma derradeira finalidade de crítica teológica. Assim, em meu artigo introdutório aos antigos manuscritos de Heidegger, escolhi o título: "Escrito 'teológico' de juventude de Heidegger"[38]. Esse título faz uma alusão aos escritos teológicos de juventude de Hegel, em relação aos quais os eruditos afirmam com grande razão que há efetivamente muito pouca teologia e que se trata muito mais de um tratado político. Ao que parece, também no caso do escrito "teológico" de juventude de Heidegger não se trata de teologia, mas o que está em questão é Aristóteles.

E, no fundo, era uma crítica teológica que Heidegger tinha por meta como pensador incomodado por questões cristãs. Foi por esse interesse que ele fortaleceu tanto Aristóteles e procurou compreendê-lo a partir dos impulsos fundamentais do ser-aí humano, tal como Aristóteles compreendera em sua *Retórica* e em sua filosofia prática o ser-humano. Heidegger queria testar se a metafísica aristotélica e a questão acerca do ser eram suficientes para aquilo que ele mesmo buscava. Não se trata manifestamente daquilo que buscamos quando somos confrontados como pessoas educadas de maneira cristã com a ideia originária da encarnação – algo que não pode ser de modo algum confundido com a *parousía*, na qual os deuses apareciam junto aos gregos para os homens. Como se pode dominar o mistério da trindade, um mistério do qual mesmo Agostinho só ousou se aproximar por meio de cuidadosas analogias? Essas são coisas misteriosas de uma ordem totalmente diversa, das quais não estamos à altura como seres pensantes e que não podemos conceber nem com as categorias da física e da metafísica aristotélicas, nem muito menos com a ciência moderna. Nessa medida, a contenda entre Lutero e os outros reformadores sobre a última ceia é uma expressão vigorosa em termos simbólicos para a dificuldade conceitual de se assenhorear por meio do pensamento da mensagem da graça da Igreja cristã. O retorno heideggeriano à metafísica aristotélica precisa ser compreendido como um retorno marcado por um intuito de crítica à teologia. Essa é uma provocação quase tão grande quanto o lema escrito a mão que se encontrava no começo de seu programa. Lá se acha formulado que, com o acolhimento de Aristóteles, a teologia cristã não fez outra coisa senão tomar de empréstimo uma conceptualidade – e, em verdade, uma conceptualidade que não é apropriada para expressar aquilo que está em questão no interior da crença no Cristo.

O que importa agora é ter clareza quanto ao fato de nós todos não vivermos mais nos primórdios gregos. O reencontro com Aristóteles e com todo o

---

38. In: Livro do ano Dilthey 6 (1989), p. 228-234.

pensamento grego que dominou por séculos a história ocidental não altera nada quanto ao fato de termos sido marcados irrevogavelmente por nossa própria herança ocidental. Com certeza, vem à luz agora que essas tradições de pensamento se mostram como encobrimentos em relação a esses primórdios originários. Mas mesmo todo encobrimento possui sua função vital. Todos nós sabemos disso. O que seria a vida sem esquecimento? E, contudo, nós nos encontramos diante da tarefa de afastar encobrimentos em nosso pensamento, de retornar a experiências originárias e elevá-las ao nível do conceito. Quanto a esse ponto, o pensamento grego permanece um modelo para nós. As experiências originárias do pensamento grego se introduziram - sendo apropriadas, e, no entanto, permanecendo irrefletidas - na cultura científica de nosso presente. Foi preciso a arte de pensamento refinada de um Hegel para levar a termo uma certa reconciliação entre o esclarecimento moderno e a mensagem cristã. Justamente por isso, Hegel significou para Heidegger um desafio constante. Mas o que é que uma mera mediação dialética pode nos ajudar em nossa confrontação com o esclarecimento moderno? Heidegger teve isso constantemente em vista em seus últimos anos de vida e certamente também naquela viagem à Grécia pelo Mar Egeu, quando uma ilha repentinamente apareceu, saindo da névoa matutina. Nessa ocasião, ele me escreveu: "Nós continuamos sem pensar os gregos de maneira suficientemente grega". O que era para os gregos "ser"? - Ser é "aparição".

O que ele quis dizer com isso? Que nós continuamos sempre esquecendo a nossa *distância* em relação a eles? Ou que nós, na medida em que temos clareza quanto a eles, avançamos em nosso próprio caminho? Lembrança da experiência hölderliniana do divino na natureza e na história? É bem possível que Heidegger tenha pensado em algo assim.

Em sua juventude, ele ainda não tinha sem dúvida alguma pensado que também lhe faltaria até o fim a conceptualidade correta para a sua tarefa de vida. Ele mesmo enunciou isso mais tarde ao falar da superação da metafísica e da linguagem da metafísica, assim como do momento de transição no qual nos encontraríamos. A linguagem da metafísica era para ele algo em que sempre recaímos uma vez mais - ele também. Heidegger sempre reconheceu isso uma vez mais em seus escritos. Com maior razão, precisamente por meio de suas próprias ousadias linguísticas, ele também nos tornou sensíveis para isso. Ele sabia, porém, que a linguagem nos suporta como um elemento. E, contudo, ele a obrigou frequentemente com violência a se voltar contra si mesma.

De fato: o que é a linguagem da metafísica? O que significa aqui "linguagem"? Com frequência não pude seguir nem as violências linguísticas de Heidegger, nem as suas interpretações violentas, e, não obstante, me empenhei por desenvolver um pouco mais o impulso hermenêutico que tinha recebido de Heidegger. Não procurei percorrer os passos de pensamento do Ocidente como um caminho dirigido, mas entreguei todo o meu esforço hermenêutico ao diálogo

com Platão e Plotino, Agostinho ou Santo Tomás de Aquino entre outros, a fim de participar de nosso anseio por encontrar a linguagem correta para aquilo que é buscado. Com certeza, nós nos encontramos todos na diferença ontológica e não poderemos ou desejaremos superar a partir dela por meio do pensamento a diferença teológica entre o que possui o modo de ser do divino e o que possui o modo de ser da criatura - Hegel expor-se ousadamente a uma tal tentação gnóstica, sem sucumbir a ela totalmente. Não foi o caminho de Hegel que Heidegger perseguiu. Heidegger orientou-se pela força poética enunciativa de Hölderlin -, apesar de não ter podido requisitar para si a proximidade com a palavra poética, ele não caiu na tentação da linguagem conceitual dialética.

Eu busquei seguir a indicação heideggeriana. Sempre manti presente para mim o que compreendi nos textos antigos. Com certeza não em seus termos, mas nos nossos - mesmo que isso não tenha acontecido senão aproximativamente. Mas ainda se trata aqui de algo diverso. Nós nos lembramos uma vez mais das intelecções extremamente profundas de Heidegger que o ligaram, por exemplo, a Hamsun enquanto um poeta contemporâneo e o confrontaram constantemente antes de tudo com Nietzsche. Não se trata apenas do fato de sempre se realizar ao mesmo tempo uma repressão na consciência. Sem dúvida alguma, algo consciente é iluminado e outra coisa é com isso impedida de vir à tona. Mas aquilo que é impedido de vir à tona não se mostra simplesmente como não estando mais aí. O tema do trauma na psicanálise é muito conhecido e, contudo, não passa de um fraco testemunho da violência própria à estrutura pulsional, por força da qual temos constantemente de viver. Nosso pensamento tanto quanto a nossa tomada de posição prévia estão incessantemente ameaçados de sucumbirem ao *désir*. Assim, não podemos esconder de nós o quão duro e o quão imprescindível é que vivamos em diálogo. Não buscamos o diálogo apenas para compreender melhor os outros. Ao contrário, nós mesmos é que somos muito mais ameaçados pelo enrigecimento de nossos conceitos ao querermos dizer alguma coisa e ao buscarmos o acolhimento do outro. As minhas próprias tentativas de pensamento ainda são dirigidas por uma outra evidência. O problema não está em não compreendermos o outro, mas em não nos compreendermos. Precisamente quando buscamos compreender o outro, fazemos a experiência hermenêutica de que precisamos romper uma resistência em nós, se quisermos ouvir o outro enquanto outro. Essa é, então, realmente uma radical determinação fundamental de toda existência humana e ela domina até mesmo a nossa assim chamada autocompreensão. Para aquilo que chamávamos no século XVIII "amor-próprio" dizemos hoje "narcisismo"[39]. No entanto, como também podemos articular pontos de vista modernos com inte-

39. Gadamer refere-se aqui à própria história do termo alemão *Selbstliebe*. Esse termo, que designava inicialmente o amor (*Lieber*) por si próprio (*Selbst*), passou a ser usado para descrever egocentrismo, narcisismo (N.T.).

lecções mais antigas, uma coisa é em todo caso clara: o fato de a própria linguagem ser uma forma da vida e de a vida ser nebulosa e se envolver sempre uma vez mais em nuvens. Assim, nunca podemos nos movimentar senão por um curto espaço de tempo em uma névoa que se ilumina, uma névoa que nos envolve novamente quando buscamos a palavra correta. Vive-se mais facilmente quando tudo segue como se deseja, e, no entanto, a dialética do reconhecimento exige que não haja nenhum prêmio barato. É isso que experimentamos junto à resistência que sentimos quando abrimos espaço para que o outro vigore em contraposição a nós. Ter consciência disso pode nos auxiliar ao máximo a passarmos por cima de nossas tomadas de posição prévias, a nos aproximarmos da coisa mesma e a vermos por fim a nós mesmos colocados em questão – e a partir de onde isso poderia acontecer melhor do que a partir do outro que insiste em si mesmo? Assim, gostaria de concluir com uma pequena frase de Kierkegaard, uma frase que torna esse ponto particularmente claro e que também pode justificar o sentido mais profundo de minha insistência no diálogo, no único espaço em que a linguagem é realmente viva. Trata-se do título de um discurso que Kierkegaard escreveu certa vez: "Sobre o edificante na ideia de estar sempre errado diante de Deus".

6
A viragem do caminho (1985)

Possui algo certamente elucidativo dizer que o caminho de pensamento de Martin Heidegger se apresenta como *uno*, mesmo que haja aí tantas voltas e viradas. De qualquer modo, pode-se manter em vista, desde o princípio, a direção da meta desse pensamento: a superação da subjetividade do pensamento moderno. Não duvido de que esses componentes da Modernidade também possuíssem para Heidegger uma atualidade particular precisamente em suas dúvidas religiosas e no modo como o modernismo tinha se aninhado na dogmática católica de seu tempo. Não se deve certamente subestimar o que significou para a formação de Martin Heidegger a educação católico-dogmática de outrora, antes de tudo a introdução na história dos dogmas da Igreja cristã. Sem dúvida alguma, porém, o modo como a dogmática católica contemporânea se ocupou com os problemas da ciência moderna, antes de tudo com a teoria do conhecimento dominante, e o modo como ela procurou se reconciliar com a Modernidade não puderam convencê-lo. Assim, é compreensível que a situação em relação ao neokantismo, em particular sob a forma outrora deveras disciplinada e concentrada com a qual o jovem Rickert representava o neokantismo do sudoeste alemão, se mostrasse como uma tentação. Dessa forma, ele também começou com Rickert. Em seguida, porém, ele acreditou, e isso ainda antes da chegada de Husserl a Freiburg, ter encontrado um caminho para a liberdade em meio às *Investigações lógicas* husserlianas e à sua palavra de ordem "rumo às coisas mesmas", ou seja, em meio à fenomenologia. Naturalmente, no que se deu o encontro mais próximo, isso não se mostrou senão em parte como correto. A potencialização que Heidegger experimentou em seguida por meio do Husserl de Freiburg e por meio do recebimento dos antigos manuscritos husserlianos não deve ser subestimada[40]. No modo sólido de trabalho do jovem Husserl, ele viu o seu verdadeiro modelo[41].

---

40. Como assistente de Husserl, Heidegger ficou responsável pela organização e cuidado dos antigos manuscritos husserlianos (N.T.).

41. Já apresentei há muito tempo em minhas *Obras conjuntas*, no vol. 3, p. 271ss, em que medida a "virada" heideggeriana pode ser compreendida como um resgate da antiga resistência contra a autoconcepção transcendental de Husserl, e, com isso, como um retorno à sua tarefa propriamente dita.

No entanto, a virada husserliana para as "ideias", isto é, a sua autointerpretação transcendental em aliança com o neokantismo de Marburgo, em particular com Natorp, foi seguramente uma espécie de desafio para Heidegger. É conhecido o fato de, mesmo como assistente de Husserl, Heidegger ter se dedicado em seus cursos exclusivamente às *Investigações lógicas* - e não às *Ideias*. Nesse período, que Pöggeler já esboçou corretamente em seus traços fundamentais, a influência de Schleiermacher, de Dilthey e de Kierkegaard também pode ter desempenhado no instante decisivo um papel ulterior na liberação de Heidegger para o reconhecimento de Aristóteles como fenomenólogo. Em meio a essa nova virada de seu caminho, cujos passos já são inconfundíveis em *Ser e tempo*, não podemos certamente supor, por exemplo, que isso já teria significado enquanto tal mais um afastamento em relação à sua proveniência católica. O problema teológico - ou melhor: a longa afecção antiteológica em Heidegger - determinou sem dúvida alguma todo o seu desenvolvimento. Em primeiro lugar, o distanciamento em relação ao tomismo o aliviou de fato e o livrou de uma apropriação acrítica da metafísica aristotélica. Para tanto, é certo que o impulso dado por Kierkegaard também o ajudou. Isso se mostra antes de tudo no capítulo sobre a *phronesis*, que se tornou para mim tão decisivo na *Ética a Nicômaco*. A concretização do conceito de vida, que ele procurou colocar no lugar da subjetividade, trouxe então consigo a *Retórica* de Aristóteles, em particular a doutrina dos afetos do segundo livro da *Retórica*. Essas são coisas conhecidas. Eu as menciono apenas para mostrar que tipo de tendência já residia nessas antigas orientações voltadas para uma libertação ante o conceito de subjetividade. Para o caminho da facticidade e do cuidado da vida que podemos retraçar hoje mais exatamente, desde que as preleções antigas se tornaram conhecidas, o questionamento transcendental representou, contudo, uma tentação conceitual, depois que a aproximação com Lutero e a sua correspondência marburguiana (em Bultmann e em sua proximidade com Kierkegaard) não se mostraram como uma abertura real. Não lhe restou por assim dizer nenhum outro caminho senão se inserir no âmbito da fenomenologia transcendental de Husserl, ainda que talvez já sempre tentando incessantemente alcançar concretização e radicalização e jogando com a ideia velada de poder prosseguir mais tarde em Freiburg o seu próprio caminho com maior liberdade. Foi somente com o fracasso de seu programa paralelo na planejada terceira parte de *Ser e tempo* que algo decisivo se realizou para ele.

O retorno de Marburgo para Freiburg, e, com isso, para a universidade determinada poderosamente pela teologia católica, significou para Heidegger sem dúvida alguma um aguçamento e uma radicalização de sua crítica à tradição metafísica, e, com isso, também de sua crítica ao último estágio da filosofia transcendental mais recente, que era representado por Husserl. O fato,

porém, de esse estágio dar aos seus olhos prosseguimento ao encobrimento da verdadeira questão do ser pôde brilhar para ele completamente junto a Platão, como o lema de *Ser e tempo* bem o mostra. Em Aristóteles, ele acreditava reconhecer algo que preparava para a nova posição da questão do ser. Mas como levar isso a termo nessa posição defensiva da questão do ser? Será que se podia realmente conduzir com Aristóteles a orientação pelos *physei onta* à preparação da questão do ser? Ou a orientação por Kant e pelo "ser-aí humano"? Assim, é possível que os acontecimentos do tempo, a crise acirrada da economia mundial e a radicalização do exército de desempregados, tenham despertado expectativas vagas em relação ao que podia surgir do leste. Em todo caso, o radicalismo de um pensamento ousado parece ter irrompido nele pela primeira vez outrora. Com bastante frequência e com sucesso, as duas versões do escrito "Da essência da verdade" e a relação entre "liberdade" e velamento do ser se impuseram por meio das exposições mais recentes. Falar da permanência em aberto do ser, sem partir do ser-aí e de sua abertura do horizonte, se mostrava agora como uma tarefa importante, totalmente irrealizada em sua análise conceitual. Nessa conjuntura, tal como me parece, a articulação próxima e estreita com o modo de falar mitológico-poético de Hölderlin fez época, sem dar em nada enquanto a "sublevação" nacional-socialista.

Mas as pessoas não deviam se sentir tão à vontade em achar agora que essa virada de Heidegger seria um detrito de sua consistência interna até aqui: a sua verdadeira meta deveria ter sido produzir uma metafísica finita a partir da analítica transcendental do ser-aí ou como quer que se possa vir a imaginar a partir da preleção inaugural em Freiburg as perspectivas de futuro que ele tinha esboçado outrora. Em todo caso, não há nada que indique aí que ele teria negado desde então por assim dizer o empenho conceitual por meio de um refúgio em conceitos poéticos. Eu mesmo me lembro de minha impressão quase chocada ao escutar em Frankfurt as suas conferências sobre a obra de arte e ver então a "terra" sendo contraposta ao conceito de transcendência, que era por toda parte dominante, aparecendo no lugar do "ente na totalidade". Quando Heidegger passou a expor expressamente o discurso acerca do "ser" a partir da poesia hölderliniana, isso não pode ser em verdade articulado nem com Aristóteles nem com Hegel. Mas isso não significava que ele teria abandonado o caminho dos conceitos em favor da "lírica". Certamente, ele tinha nos ensinado que o próprio à metafísica desde Aristóteles era justamente pensar em conjunto a pergunta acerca do ser e a pergunta acerca do ente supremo. Todavia, o fato de que o "ser" não é nenhum ente sempre foi e permaneceu de qualquer modo verdadeiro. Desde o momento em que Heidegger procurou pensar o ser sem o ente e cindido de todo ente, isso não foi de modo algum uma mera recaída em uma teologia negativa desvanecida, tal como nas representações hoje

correntes que foram expostas, por exemplo, por Habermas como óbvias. Ao invés disso, dever-se-ia reconhecer a multiplicidade imponente dos caminhos da floresta[42] que foram desde então percorridos por Heidegger como tentativas de pensamento, e, com isso, emprestar à "viragem" um sentido melhor. A expressão "caminhos da floresta" sugere que esses caminhos não conduzem a nenhuma meta e que se precisa tomar sobre eles o caminho de volta. Será que o caminho do pensamento que Heidegger busca nunca é realmente senão um voltar e um retroceder? Não segue a isso sempre uma nova tentativa de irrupção? Não resulta daí o fato de o ser-aí não ser tanto um ente, mas muito mais o lugar no qual o aí se mostra como um acontecimento apropriativo e, com isso, ao mesmo tempo como a história do ser e o encobrimento do ser? No entanto, dever-se-ia tomar uma outra perspectiva pelo verdadeiro caminho de pensamento de Heidegger – apesar de todo reconhecimento das aplicações crescentes do conceito de viragem que foram elaboradas pelas pesquisas em torno da obra de Heidegger.

Por fim, permanece convincente dizer que a visão heideggeriana parte do fato de a vida – e não o sujeito, não o eu pensante – realizar completamente as suas tendências, desencobrindo-as, e, com isso, sempre encobrindo-as uma vez mais, assim como que essa mesma é a experiência fundamental feita por Heidegger em seus tempos de juventude, uma experiência que ele sempre buscou reter: "A vida é nevoenta". No conceito de "viragem" reside o seguinte: é o caminho que conduz o pensamento e que leva à sua viragem. O caminho se inverte, o caminho em que se prossegue para alcançar a meta propriamente dita da altura. Não é forçado quando eu, com base nessas reflexões que também estavam sem dúvida alguma totalmente vivas na terminologia heideggeriana, chego à intelecção de que a viragem heideggeriana é em verdade um retorno[43]. Ele abandonou outrora definitivamente a autointerpretação transcendental e buscou caminhos sempre novos em direção à altura. Nós sabemos que isso não se tornou aos seus próprios olhos uma obra permanente: "Caminhos, não

---

42. "Caminhos da floresta" (*Holzwege*) é uma expressão alemã usada para designar certos caminhos no interior de uma floresta que repentinamente se interrompem e não conduzem, assim, para nenhum lugar específico. Heidegger utiliza essa expressão como o título de uma de suas obras centrais e como uma descrição fenomenológica do próprio sentido de seu filosofar. Para que se compreenda essa expressão, porém, é preciso escapar de uma tendência inicial característica do pensamento racional calculador moderno: a tendência de tomar esses caminhos como caminhos nos quais nos esforçamos por nada e nos quais somos obrigados, por fim, a simplesmente voltar ao ponto de partida. Os caminhos da floresta são caminhos que nos conduzem para a essência da floresta, para a profundidade de seu elemento, para o cerne das vias finitas do todo na plenitude de cada um de seus momentos (N.T.).

43. Traduzido ao pé da letra, o termo alemão *Rückkehr* (retorno) significa a virada (*-kehr*) para trás (*Rück-*) (N.T.).

obras"; mas esses caminhos talvez consigam apontar para o aberto. Não quero contestar com isso o fato de o próprio Heidegger utilizar a expressão "a viragem" em um sentido múltiplo. Só devemos tomar cuidado para não sermos desviados, contra a própria intenção heideggeriana, para um nominalismo falso, como se dispuséssemos de conceitos diversos de "viragem". Com certeza, precisamente em vista disso, Heidegger pôde ressaltar com frequência que a viragem significava uma inversão da direção. Em verdade, porém, Heidegger nunca buscou dizer com isso senão uma coisa: aquilo que acontece com alguém quando esse alguém segue o próprio caminho de seu pensamento e faz a experiência de que o caminho se vira. Já em 1930, depois de seu começo em Freiburg, Heidegger me escreveu: "Tudo está se transformando".

Diferentemente dos caminhos da floresta, não se trata justamente aqui de uma inversão da direção sobre um caminho. Com certeza, sempre houve constantemente uma tal inversão em Heidegger e foi assim que ele pôde denominar os seus caminhos de pensamento "caminhos da floresta". Não obstante, exatamente isso expressa o fato de ele conduzir o próprio pensamento de maneira tenaz na direção que está em questão. Como vejo as coisas assim, nunca me meti em tentativas de diferenciar os diversos conceitos de "viragem" em Heidegger. É importante experimentar a viragem em *actu exercito*[44] e isso significa na realização do pensamento, ou seja: em palavras que a língua nos oferece para tanto. Dessa forma, sempre retorno uma vez mais à minha própria orientação, uma orientação que precisa ser pressentida até o cerne do livro mesmo que tinha planejado expor outrora de início com o título "Compreensão e acontecimento" ao invés de com o título *Verdade e método*. Não é tanto o nosso fazer, mas aquilo que acontece conosco que está em questão quando o pensamento nos mostra o caminho do pensamento. Posso apontar para o fato de, além dos testemunhos antigos que mencionei em meu discurso em Messkirch[45], haver em *Ser e tempo* um testemunho da viragem "pré-ontológica" de Heidegger – e esse testemunho é a própria terminologia heideggeriana. No que concerne a esse ponto, talvez venhamos a poder ler um estudo de Kathleen Wright sobre os sinais linguísticos prévios da viragem em *Ser e tempo*, um estudo que ela empreendeu a partir de um estímulo meu. Todavia, a viragem não está entre as coisas sobre as quais se fala. O caminho vira-se no pensamento e no discurso. É isso apenas que está em questão, mesmo para as minhas próprias contribuições: saber se elas podem ser úteis para esse direcionamento do caminho que foi indicado por Heidegger ou se elas conduzem a des-

44. Em latim no original: no ato de sua realização (N.T.).

45. Cf. "Der eine Weg Martin Heideggers" (O caminho uno de Martin Heidegger). In: *Gesammelte Werke*, vol. 3 (n. 28).

vios, seja a um desvio pelo "hegelianismo" liberal, seja a um desvio por reconfigurações quaisquer da metafísica. Não está mais em minha competência poder emitir um juízo sobre isso[46].

46. Nesse ínterim podemos ler na publicação relativa ao Simpósio Heidegger da Fundação Alexander von Humboldt, um simpósio realizado em 1989 em Bonn-Bad Godesberg, um artigo muito importante de Alberto Rosales sobre esse tema ("A viragem heideggeriana à luz de suas interpretações. In: D. Papenfuss/O. Pöggeler (org.). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers - Vol. 1:* Philosophie und Politik. Frankfurt, 1991, p. 118-140). Esse artigo repensa e expõe de maneira sólida contribuições elucidativas e frutíferas sobre o tema da viragem. Trata-se de trabalhos como o de *Walter Schulz* antes de tudo ("Sobre o lugar histórico-filosófico de Martin Heidegger". In: *Philosophische Rundschau* 14 (1953/1954), p. 65-93 e 221-232) e de Dieter Sinn ("A filosofia tardia de Heidegger". In: *Philosophische Rundschau* 14 (1967), p. 81-182) que assumiram ambos outrora certos impulsos de minha própria compreensão de Heidegger, assim como das contribuições que foram realizadas nesse ínterim por Otto Pöggeler e F.-W. von Herrmann. Posso aceitar completamente o próprio resultado desses estudos de Rosales, sem ver, contudo, minha tarefa como residindo em uma inserção nesse tipo de diferenciação do conceito de "viragem" em Heidegger.

7
Pensar e poetar em Heidegger e Hölderlin (1988)

O destino do Ocidente está inconfundivelmente inscrito nesse tema. Como é que deveríamos nos dispor a designar a grande tradição literária de outras culturas elevadas? Quando Buda fala ou quando um sábio chinês troca com seus alunos umas poucas, mas profundas palavras, devemos denominar isso um poetar, ou melhor, um pensar? É o caminho do Ocidente e o caminho para a ciência que nos impôs a cisão e a unidade que não pode ser jamais completamente dissolvida entre o poetar e o pensar. Juntamente com Hölderlin, Heidegger falou reiteradamente sobre as "montanhas de todas as mais afastadas", sobre as quais o poetar e o pensar se acham um diante do outro. Há algo no fato de uma tal distância também instaurar precisamente proximidade.

Em todo caso, o que se encontra aqui em discussão sempre foi também o meu próprio tema de vida desde a juventude. No começo tanto quanto no fim, o curso de meus estudos levou-me através da ciência da literatura e através da filologia clássica à filosofia. Se também no que diz respeito às coisas decisivas aprendi a maior parte delas com Heidegger, então o instante em que o ouvi falar pela primeira vez em Frankfurt (1935) sobre a "Origem da obra de arte" foi mais uma confirmação daquilo que eu mesmo buscava há muito na filosofia. Assim, o tema "poetar e pensar" nos conduzirá para o centro das questões que nos movimentam a todos. Nesse caso, não posso senão tentar indicar a direção, na qual gerações mais jovens têm de continuar trabalhando.

No que concerne à minha própria contribuição, eu com certeza tinha por um lado em vista o encontro de Heidegger com Hölderlin, assim como a questão mais genérica de saber se podemos esperar verdade da "palavra". O fato de uma palavra poder ter verdade não significa naturalmente que a palavra particular enquanto tal, a palavra ao lado de outras palavras, pode possuir uma verdade. Ao contrário, "a palavra" sempre visa muito mais a uma unidade maior, mais multifacetada, que é há muito conhecida no conceito do *verbum interius*[47] da tradição. Ela também continua viva de maneira totalmente óbvia em nossa linguagem cotidiana, por exemplo, quando se diz: "Gostaria de trocar

47. Em latim no original: a palavra interior (N.T.).

uma palavra com você". Não se tem em vista com isso que só se quer dizer a alguém uma única palavra.

Se, partindo daqui, exigimos algo assim como uma "verdade da palavra", caracterizamos com isso antes de tudo a exigência do poeta[48]. Pois o que determina o poetar é o fato de a palavra da poesia atestar a si mesma e não poder ser atestada por nada diverso. Assim, é com certeza equivocado quando, como acontece muitas vezes, as pessoas procuram se aproximar de fora da palavra poética, buscando, por exemplo, relações com a realidade para compreender o surgimento de uma obra poética; ou mesmo quando querem medir a partir do saber da ciência o enunciado que distingue como verdadeiro aquilo que é visado com a palavra da poesia. Esse é certamente quase sempre o caso: a realidade que também pode ser objeto de um conhecimento científico quase sempre se reflete na poesia. No entanto, o fato de a palavra atestar a si mesma e não necessitar de um preenchimento vindo de algum outro lugar, sim, o fato de ela não admitir um tal preenchimento, é isso que constitui a *aletheia* (o que Heidegger traduziu como "desvelamento"), o que é mais do que quando esse ou aquele conhecimento deve ser designado como verdadeiro. A palavra também pode ser muito mais a palavra que é dita a alguém – e se trata de uma tal palavra, quando nos deparamos com a palavra poética.

Com certeza, a palavra que é dita a alguém não é uma única palavra. Quando ela cabe a alguém como no palavrão ou mesmo em uma honraria – por exemplo, na expressão: ser um mestre –, também reconhecemos repentinamente por meio dessa única palavra que, como um enunciado, uma denominação também pode ser verdadeira. As palavras não estão de modo algum presentes pelo fato de serem simplesmente sugeridas por alguém que quer introduzi-las. Elas introduzem a si mesmas, ou, como Hölderlin disse de maneira tão bela, as "palavras surgem como flores". Elas possuem uma familiaridade e uma obviedade próprias que faz com que evoquem algo como nomes. Naturalmente, essa não é a situação do poeta justamente em tempos indigentes.

Com isso, se partimos do poder de nomeação da palavra, então tocamos, como todos pressentem, o elemento mais próprio do pensamento de Martin Heidegger. Se há uma coisa que distingue inconfundivelmente o pensador Martin Heidegger dentre os pensadores de nosso século, essa coisa é o seu sentido para o poder de nomeação da palavra. O que entregou ao seu pensamento a força impulsionadora mais própria foi o fato de ele ter inserido esse poder de nomeação no movimento de seu pensar e de ter sempre acolhido e colocado à prova o direcionamento de seu caminho a partir da linguagem.

---

48. Ver quanto ao que se segue as contribuições "Da verdade da palavra" (n. 3). In: *Hermenêutica da obra de arte* e "Der 'eminente' Text und seine Wahrheit" (O texto "eminente" e sua verdade). In: *Gesammelte Werke*, vol. 8 (n. 25).

O que significa nomear? O que é um nome? Nós nos lembraremos imediatamente com Heidegger da origem grega de nosso pensamento e perguntaremos o que significa propriamente *onoma*, a palavra grega para "nome". Onde e como ela vem ao nosso encontro no interior de nossa tradição e nas primeiras tentativas de pensamento de nossa história ocidental do pensamento? A palavra *onoma* parece muito pouco apropriada para elucidar o poder de nomeação da palavra – ela parece antes própria para elucidar a sua falta de um tal poder. Em nossa tradição primeva, ela é usada na maioria das vezes para o nome que se dá a uma pessoa ou que uma pessoa, um homem ou um deus, tem. Em um tal uso, o nome é aquilo ao que alguém responde. Em contrapartida, o surgimento do conceito gramatical *onoma* no sentido de "nome" já repousa sobre uma cisão em relação a "chamar" e sobre a função semântica ou sintática que uma palavra mantém e desempenha no discurso ou em um texto.

Nessa medida, antepõe-se aqui necessariamente o conceito de *logos*, de discurso. Nesse conceito, já se tem sempre em vista a "reunião" de muitas coisas. Ressoam aí cálculo, cômputo, relação e fundamentação. Se falamos aqui da verdade da palavra, então também temos em vista o *logos* no sentido mais amplo possível, não o conceito lógico do juízo, nem tampouco o conceito gramatical da frase. O *logos apophantikos*, ao qual Aristóteles restringiu a lógica e que não incluía nem mesmo a proposição interrogativa, significou um encurtamento da posição do tema. Se quisermos refletir sobre a proximidade e a distância entre poetar e pensar, precisaremos descer a uma dimensão mais profunda, na qual a palavra ainda mostra uma força enunciativa irrestrita. (Aqui precisamos nos lembrar de que, para o mundo antigo – quer poesia ou obra de pensamento –, a leitura sempre foi um falar em voz alta.) Assim, não é por fim um desvio querer buscar essa proximidade e essa distância no poder de nomeação, e, com isso, remontar ao nome que é chamado por alguém ou que traz algo à tona. Nesse caso, dever-se-ia atentar precisamente para o que significa o fato de o uso originário de *onoma* só ser usual para pessoas, para deuses e homens, e de haver algo assim como a honra do nome. O nome honesto tem a sua própria validade. Em um tal uso já reside algo da *aletheia*, a saber, o fato de não se ter nada a esconder e de não se buscar esconder nada porque nenhuma ignomínia está presa ao nome. A partir daí o nome possui algo de intocável. Brincadeiras que são feitas com um nome são brincadeiras de mau gosto, infames, e quando alguém, tal como o desesperado Ajax ao despertar de sua loucura, joga com o seu próprio nome, então isso se assemelha a um terrível abandono de si próprio. Até mesmo o nome próprio guarda em si em nosso mundo social algo da intimidade e da dignidade da pessoa. Se em tempos passados era usual, em uma boa casa burguesa, sempre chamar uma das criadas, uma vez que elas viviam mudando, de "Maria" porque isso era mais confortável para os senhores, então isso já equivale para a nossa sensibilidade de hoje a uma violação da dignidade da pessoa.

Nomes próprios, e, com maior razão, os nomes pelos quais chamamos as pessoas, estão totalmente fundados na função de nomeação. Eles não possuem na maioria das vezes nenhuma significação própria; em todo caso, essa significação não desempenha nenhum papel junto à sua função de nomeação, mas, muito ao contrário, apenas quando pensamos, por exemplo, no ponto de vista do ato de dar um nome em meio ao batismo ou na escolha de um nome por um papa recém-outorgado - ou em Tristram Shandy. Podem residir aí esperanças ou promessas, assim como também pode haver um mau augúrio. Mas o nome próprio mesmo e o seu uso não contêm nenhuma significação própria. Nessa medida, os nomes próprios não são noções. Aquilo que denominamos *nomen* na gramática latina e que corresponde à palavra grega para "nome" é uma noção com uma significação e noções desempenham sua função significativa quando vêm ao nosso encontro em uma proposição, ou talvez quando elas mesmas - como nos casos descritos do palavrão ou do tratamento - são como uma sentença.

Todavia, também podemos perguntar o que pode significar uma palavra enquanto um "vocábulo". Em todo caso, noções que possuem um significado ou talvez mesmo uma pluralidade de significados são mais do que apenas elementos construtivos isolados das proposições. Cada palavra responde por todo um campo de sentido que se abre nela. Todos os enunciados nos quais ela pode vir ao nosso encontro só representam um aspecto parcial desse âmbito de sentido e essa representação não precisa possuir de maneira alguma o caráter de uma proposição enunciativa. No entanto, é sempre em uma conexão pragmática que as noções desempenham a sua significação. Quer essa palavra seja uma palavra do discurso, do diálogo, do texto ou de qualquer outra coisa - para desempenhar a sua significação, uma palavra precisa poder ser compreendida; e quando ela vem ao nosso encontro no contexto do discurso, serve a um acordo quanto àquilo que não é apenas uma palavra que diz.

Aí pode nos faltar a palavra correta e nós procuraremos por ela, e, se a encontrarmos, virá à tona aquilo que tínhamos em vista, a coisa. Faz sentido falar nesse contexto de "desvelamento". Com certeza, uma expressão como "dizer a verdade" é ambígua, e, no geral, se pensará de início com essa expressão, exatamente como fizeram os gregos, na possibilidade da mentira. Em todos os casos e com algum esforço, também se poderá reconhecer na expressão "dizer a verdade" a correção do enunciado, a sua pertinência em relação à coisa. Foi assim que o uso linguístico da *aletheia* grega percorreu esse caminho: o caminho da franqueza com a qual alguém diz a um outro aquilo que pensa e não o esconde por meio, por exemplo, da mentira, do silenciamento ou de eufemismos. Se se trata de uma palavra na qual a coisa é trazida à tona e evocada em meio ao elemento comum do acordo, então isso está ao mesmo tempo guardado na palavra e desencoberto pela palavra; e, agora, mesmo o instante fugaz do entrecruzamento de questão e resposta pode ser chamado de volta ou quiçá

fixado na memória. Portanto, a verdade do dito não é aquilo ao que a palavra visava, mas o desvelamento daquilo que se encontra no discurso.

Mas o que significa aqui: o que é? Seguramente não: o que é o caso! Nem o discurso poético, nem o discurso filosófico têm algo em comum com um tal "o que é o caso". Ao contrário, os dois têm algo em comum com aquilo que está "aí". Se Aristóteles vê a essência do *logos* no δηλοῦν, ele tem em vista com isso a ação de mostrar e de colocar diante dos olhos, de modo que algo está "aí" quando se fala sobre ele. No contexto da *Política* (A2), Aristóteles diferenciou os modos de acordo entre os animais e a construção de um mundo comum que reside na linguagem vocabular, um mundo no qual reina e se ordena a vida conjunta que encontra o seu ápice no *dikaion*, na partição justa e resguardada de todos nos bens.

Aristóteles toca aqui, correspondendo ao contexto, no poder originário da linguagem e da palavra. Não se trata apenas do fato de a palavra tornar esse ou aquele ente notável, nem tampouco do fato de a palavra servir como elemento construtivo para esse ou aquele enunciado. O que há de propriamente misterioso na linguagem é o fato de ela deixar ver, de modo que algo se apresenta. Isso aproxima-se daquilo que denominei a "verdade da palavra". Ele parece-me surgir pela primeira vez no pensamento grego com Parmênides[49]. Para tanto, Parmênides usa o termo *noein* e *nous* e explicita a partir daí a *aletheia*, o desvelamento propriamente dito. *Noein* significa apreender: algo está aí. O grupo de palavras que Parmênides reivindica para designar essa atualidade possui a sua origem com certeza no faro que a caça possui. (*Nous* tem algo em comum com nariz.) O que está em questão é a imediatidade do aí, mas também a indeterminação do "algo está aí". Se retornarmos a esse ponto no qual no "ser" (e em nenhuma outra coisa) o apreender se torna consciente do "aí", então não se trata em meio à "verdade da palavra" do desvelamento daquilo que é dito no sentido de um ente, nisso ou naquilo em que algo é, mas do fato de haver o "aí" e não "nada". Dessa forma, o passo em direção àquilo que Heidegger caracteriza e busca superar como o pensamento metafísico sob o domínio do logocentrismo ainda não era de maneira alguma visado junto a Parmênides. O que está em questão não é o pensamento do ente no sentido da recusa do falso, mas no sentido da recusa do nada. Esse é o "caminho impassível de ser percorrido". Portanto, o que está em questão é o "ser". Somente no ser do aí há pensamento. Isso se exprime no "é": o ter sido pensado está aí. Parmênides tinha isso em vista. – As coisas também não parecem totalmente diversas junto a Heráclito, que fala mesmo expressamente do "um sábio" (ἓν τὸ σοφόν). E talvez isso se mantenha pertinente até para o "bem ele mesmo" de

---

49. Cf. quanto a isso também as minhas contribuições sobre Parmênides. In: *Gesammelte Werke*, vol. 6, p. 30ss e no vol. 7, "Parmenides oder das Diesseits des Seins" (Parmênides ou o aquém do ser) (n. 1).

Platão (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν). A questão que se acha aqui em discussão não é de maneira alguma o surgimento da metafísica, mas a questão que lhe precede e que diz respeito ao fundamento comum de mito e *logos*, a *aletheia* da palavra, quer essa seja a palavra que se diz a alguém ou a palavra que diz algo a alguém no poema ou o aí que a palavra diz e que não diz antes nada.

Gostaria de deixar aqui de lado a questão sobre o mito[50], a forma narrativa linguística que a epopeia possui ou a figura dramática que o drama realiza. Pois manifestamente é junto à poesia lírica que se enuncia da maneira mais clara possível a questão acerca da proximidade e da distância entre o poetar e o pensar, uma questão que parece vir ao nosso encontro nas obras de Hölderlin e nos caminhos de Heidegger. É somente nessa correspondência que a sentença parmenídica recebe a sua clara evidência. A interpretação e a exposição dessa inseparabilidade entre "pensar" e "ser" não nos permitem realizar a cisão conceitual entre ser e ente. O discurso poético do pensador Parmênides transborda e se encaminha na direção do pensamento lógico, como se predicados quisessem ser enunciados do "ser" essente. E as coisas não se mostram de maneira diversa junto ao "uno" heraclítico que só pode ser pensado como o um que é o sábio na transformação de um para o outro – e talvez isso valha até para Platão e para o bem ele mesmo, o αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, para esse μέγιστον μάθημα[51] que se gostaria o mais urgentemente possível de aprender e que, porém, não se pode aprender como τὰ ἄλλα μαθήμαια[52]. É isso que nos diz a carta 7.

Em verdade, no "aí" do ser, da *aletheia*, não se expressa outra coisa senão o fato de que o nada nada é – e não que isso e não aquilo é. Nessa medida, é totalmente consequente quando Zenão e a escola eleática não deixam o múltiplo vigorar, mas apenas o uno.

Do mesmo modo, vale para o pensamento que pensa o ser o fato de seus assim chamados predicados serem apenas sinais do caminho – e, como todos os caminhos do pensamento, desvios em direção ao uno. No mesmo sentido torna-se compreensível o fato de também o poeta, que instaura o permanente, instaurar em meio a um pensamento rememorante (uma recordação)[53] aquilo que é lembrado em muitos caminhos e desvios. Estou fazendo com isso uma

---

50. Com relação ao conceito de mito, ver as contribuições reunidas no vol. 8 da *Gesammelte Werke* sob o título "A transcendência do belo" (n. 11-16).

51. Em grego no original: objeto supremo de conhecimento (N.T.).

52. Em grego no original: outros objetos de conhecimento (N.T.).

53. Como falei anteriormente, o termo alemão *Andenken* possui um sentido específico no pensamento de Heidegger e significa algo como pensamento rememorante. Como Gadamer cita aqui um poema de Hölderlin com o mesmo título, optei por uma inserção do termo usual "recordação" entre parênteses (N.T.).

alusão ao poema hölderliniano *Recordação*. Para o pensamento de Heidegger, Hölderlin se acha constantemente no ponto central.

Quase não precisamos lembrar em que grau e por meio de que circunstâncias a obra poética de Hölderlin se tornou contemporânea para todos nós na primeira metade do século XX. A partir da nova acessibilidade da obra tardia de Hölderlin, uma acessibilidade que devemos a Norbert von Hellingrath, surgiu um verdadeiro impulso que conduziu em particular a um distanciamento da religião cultural do classicismo alemão e de sua sobrevivência esvaecida. Isso pode ser mostrado, por exemplo, junto aos dois exemplos que se seguem. O primeiro diz respeito ao livro sobre Hölderlin de Romano Guardini[54] que foi um intérprete sutil de poesia. A colocação do problema com a qual ele introduziu o seu tema merece atenção. Segundo ele, Hölderlin foi o único dentre os grandes poetas alemães a fazer com que acreditemos necessariamente em seus deuses. Guardini fala aqui manifestamente a partir da recusa à religião cultural clássica de Schiller ou mesmo da sabedoria teatral barroca do segundo *Fausto*. Em Hölderlin, parece-lhe ter surgido uma nova seriedade em meio à questão acerca do divino. Algo similar pode ser dito em relação ao filólogo clássico Walter F. Otto que "acreditava" em uma estranha recusa de si mesmo junto a Dioniso ou Apolo. Seguramente havia aí um presbitério protestante no pano de fundo de sua necessidade de crença. Em relação aos filólogos, porém, Otto era de qualquer modo muito mais perspicaz. Ele tinha lido o seu Schelling e compreendido que Schelling denominava o cristianismo "o paganismo retificado"; só que isso significava que os deuses gregos não eram, como os Padres da Igreja ensinavam, fantasmas, espíritos, demônios e diabos ou mera superstição. Eles apresentam muito mais uma experiência religiosa de cuja realidade não se pode duvidar, mesmo que a cultura pagã e a sua interpretação mítica sejam reguladas pela anunciação cristã do tornar-se homem de Deus e por sua morte.

Para o pensador Heidegger, contudo, Hölderlin ainda significou um passo além. "Ele coloca-nos no cerne da decisão", disse Heidegger certa vez sobre ele – e essa foi manifestamente uma decisão contra Schelling e Hegel e a favor do anúncio do divino. Assim, colocava-se para Heidegger a alternativa: ou bem o abandono do ser extremo no desvario técnico – ou bem o pressentimento: "Só um deus pode nos salvar". Por isso, Heidegger não pôde ver em Hölderlin o membro da época do idealismo, mas o membro de um futuro que poderia trazer consigo a superação do esquecimento do ser. A consequência foi a recusa daquilo que aprendemos a denominar nesse ínterim "logocentrismo" e que Heidegger desenvolveu mais tarde sob a palavra de ordem da superação da metafísica. Ela o obrigou a aceitar uma penúria linguística que foi experimentada de

---

54. Romano Guardini. *Hölderlin* – Weltbild und Frömmigkeit (Hölderlin – Imagem de mundo e devoção). Leipzig, 1939.

maneira similar no interior da tradição filosófica do Ocidente em casos extremos tais como, por exemplo, em Mestre Eckhart ou em Hegel.

No entanto, aquilo que Heidegger encontrou em Hölderlin e que também o atraiu foi a penúria linguística. Eu já ressaltei que a obra de Hölderlin só foi reconhecida em seu *status* e só alcançou a sua presença no tempo de vida de Heidegger, assim como no meu próprio tempo de vida – e mais ou menos também ainda nos tempos de vida dos mais jovens de hoje. O que ela possui de particular para que alcançasse uma descoberta tão tardia? O que se expressa de maneira tão única nas estrofes e nos hinos hölderlinianos? A minha tese é: a penúria linguística. No pensamento de Heidegger, em particular em sua obra tardia, reconhecemos isso uma vez mais. Penúria linguística não é certamente uma mera falha – ou mesmo um fracasso do pensamento ou da atividade poética. Ela entrega muito mais aos dois a sua consistência propriamente dita. Assim, no caso de Hölderlin, também não se trata de uma falha de sua atividade poética. A penúria linguística entrega muito mais à sua obra a sua intensidade e a sua unicidade inconfundíveis. Encontrar a palavra correta para aquilo que se quer dizer ou que se quer dizer a alguém continua sendo sempre uma meta a ser alcançada – e tem-se sorte no caso em que se tem sucesso. Desse modo, é só a busca da palavra que se mostra como um falar propriamente dito. Nós notamos imediatamente, quando alguém lê em voz alta algo pré-formado. Nesse caso, apresenta-se ao ouvinte como que uma tarefa adicional. Aquilo que não é mais de maneira alguma buscado aqui e não soa nem mesmo depois de ter sido encontrado precisa ser liberado por ele uma vez mais como aquilo que foi um dia, como a palavra buscada e encontrada. Portanto, o discurso livre merece sempre um pouco de indulgência. Sua imprecisão é equilibrada por meio do fato de a busca da palavra se transmitir ao ouvinte – e ser mais facilmente transmitida do que qualquer palavra, por melhor que ela seja preparada.

Parte II

A virada hermenêutica

1

Subjetividade e intersubjetividade, sujeito e pessoa (1975)

Foi enquanto um aspecto do problema de todo o grande programa husserliano de uma fenomenologia transcendental que o conceito de intersubjetividade se tornou corrente. No pensamento tardio de Husserl, ele desempenha quase o papel de algo assim como um *experimentum crucis*[1]. Considerável não é apenas o fato de a massa de seus manuscritos sobre esse tema estar entrementes publicada em três volumes imponentes. Mais importante ainda é o fato de ter sido precisamente esse aspecto do problema que desencadeou efetivamente nesse ínterim novos desenvolvimentos sob a expressão-chave "fenomenologia do mundo da vida". Esses desenvolvimentos já tinham começado no final dos anos de 1940, quando Aron Gurwitsch e Alfred Schütz viram no conceito de mundo da vida uma renúncia ao princípio da subjetividade transcendental e um ponto de partida promissor. Eles mesmos procuraram tornar frutífero o conceito de mundo da vida para uma fundamentação das ciências sociais, uma fundamentação que encontrou múltiplo acolhimento na filosofia social americana. Assim, está bem fundamentado o fato de dedicarmos ao tema da intersubjetividade uma atenção particular.

No entanto, há boas razões para reconhecer o programa husserliano de uma fenomenologia transcendental em virtude de sua consistência e radicalidade. O próprio uso husserliano da problemática da intersubjetividade para a fenomenologia do mundo da vida impele de qualquer modo à crítica[2]. Por fim, também não podemos ignorar que Husserl nunca falou mais tarde de uma recusa ao idealismo transcendental. Ele via a fundamentação última em termos filosófico-transcendentais muito mais como a realização propriamente dita da fenomenologia. Em oposição à escola mais representativa do neokantismo, a Escola de Marburgo, ele insistiu, com certeza com uma elevada autoconsciência, no fato de só o seu trabalho fenomenológico individual ter produzido uma real fundamentação do pensamento sistemático transcendental.

---

1. Em latim no original: um experimento crucial (N.T.).

2. Comparar aqui e no que se segue a contribuição contida no volume 3 de minhas *Obras conjuntas*: "O movimento fenomenológico", antes de tudo as partes II e III.

Hoje se tornou muito mais claro para nós que o neokantismo, apesar de sua própria autocompreensão, nunca foi em verdade um retorno real a Kant. Nesse ínterim, esse fato ficou claro a partir do aperfeiçoamento interno e da dissolução do neokantismo. O neokantismo foi muito antes uma virada de volta a Fichte. Assim, o seu aperfeiçoamento pôde levar por fim a Hegel, tornando corrente na filosofia universitária e na história da filosofia o conceito de "sistema da filosofia" – até que se chegou no começo do séc. XX a uma nova virada crítica contra o conceito de sistema.

Isso pode ser verificado muito bem a partir do problema da intersubjetividade. Pensemos nos primórdios desse problema. Por volta da virada do século estava antes de tudo presente a recepção da obra de Kierkegaard, uma recepção que atacou a filosofia transcendental dominante tanto quanto Kierkegaard tinha atacado em seu tempo Hegel e a sua escola. O primeiro começo aconteceu certamente na Espanha, onde Unamuno inspirou toda uma jovem geração. Com o progresso da edição Diederich/Schrempf, Kierkegaard também passou a ter uma influência cada vez mais forte na Alemanha, mesmo entre autores católicos como Theodor Haecker, Ferdinand Ebner, mas também em Martin Buber, Vitor von Weizsäcker e outros. Nesse contexto, o "relatório Kierkegaard", apresentado por Karl Jasper em seu *Psicologia das visões de mundo* (1919), desempenhou sem dúvida alguma um papel importante. Com certeza, as pessoas ainda não tinham concebido esse começo sob o conceito de intersubjetividade. Com o conceito de "sistema da filosofia", porém, ele chegou ao fim sob o signo da "filosofia da existência".

Pois bem, venho seguindo há muito tempo o princípio metodológico de não empreender nada sem uma prestação de contas histórico-conceitual. É preciso prestar contas de nossa pré-conceptualidade para o nosso filosofar, na medida em que procuramos esclarecer a implicação dos termos conceituais com os quais a filosofia lida. Nesse caso, então, encontra-se inequivocamente por detrás do conceito de intersubjetividade o conceito de subjetividade. Poder-se-á até mesmo dizer que o conceito de intersubjetividade em geral só se torna compreensível, se explicitarmos anteriormente o conceito de subjetividade e de sujeito e o seu papel na filosofia fenomenológica. Aquilo que deu à palavra *subiectum* e ao conceito de subjetividade a cunhagem que nos parece hoje óbvia a todos foi o fato de "sujeito" visar a algo assim como autorrelação, reflexividade e egoidade. Não se percebe isso de maneira alguma na palavra grega da qual ela é tradução: a palavra *hypokeimenon*. A palavra significa "aquilo que se encontra à base". É assim que a palavra vem ao nosso encontro na física e na metafísica aristotélicas. Além disso, ela tem em tais conexões uma longa história posterior latina como *substantia* e como *subiectum*. Esses dois termos são traduções latinas de *hypokeimenon*: essa palavra é e significa aquilo que se encontra inalteravelmente à base da mudança de todas as transformações. Aristóteles introduz esse conceito em relação à natureza. Daquilo que, junto a

uma coisa, acontece na natureza como algo que ocorre ora de uma maneira ora de outra, ele distingue a coisa mesma junto à qual tudo acontece desse ou daquele modo. Essa distinção aristotélica, porém, já encontra a sua preparação em Platão, na medida em que ele distingue o "o que", o "ti", do "como", do *poion*. A aplicação aristotélica na física voltou então esse conceito - que também era lógico-gramatical - para a proximidade da *hyle*, como o conceito para a matéria, e da formação conceitual da metafísica aristotélica da substância. Assim, é de se perguntar como o conceito moderno de sujeito e de subjetividade pôde retirar dessa orientação fundamental a sua própria aplicação particular.

A resposta é clara. Essa aplicação surge por meio da distinção cartesiana do *cogito me cogitare*, que alcançou por meio de John Locke uma validade mundial. A ele é atribuído o primado do conhecimento enquanto o fundamento inabalável que possui consistência ante todas as dubitabilidades, *quamdiu cogito*, até o ponto em que eu penso - o que quer que eu venha a pensar. O *cogito me cogitare* é por assim dizer a substância de todas as nossas representações. A partir daí, o conceito de subjetividade se desenvolveu. Kant levou em seguida a palavra e o conceito à vitória, ao reconhecer a função da subjetividade na síntese transcendental da apercepção, que precisa poder acompanhar todas as nossas representações e lhes empresta unidade. Assim como na natureza os estados ou processos alternantes ocorrem junto àquilo que permanece inalterável, a mudança das representações também repousa sobre o fato de elas pertencerem a um eu permanente. Esse é o quadro histórico-conceitual, no qual se realizou a passagem da substância para o sujeito.

Com isso, a estrutura da reflexividade conquista o centro da filosofia. A partir da formação vocabular, reflexão e reflexibilidade são expressões derivadas do latim *reflexio* que é conhecido a partir da ótica e do reflexo. Antes do surgimento da ciência escolástica, o termo latino não pôde se desenvolver até o novo sentido conceitual que nos é natural. Originariamente, ele não representava senão o caráter distintivo da luz, o fato de somente aquilo que se encontra sob a luz tornar visível a própria luz. Essa pôde ser considerada a característica decisiva da autorreferencialidade e da mesmidade que advém do automovimento à vida enquanto tal e que constitui para os gregos o conceito de alma, de *psyche*. O fato de uma tal estrutura advir à vida enquanto tal é por si só elucidativo para os homens e para os animais. Mas mesmo as plantas formam-se por meio da assimilação para a unidade orgânica e mantêm-se nela. Foi isso que a tradição aristotélica denominou *anima vegetativa*. Nessa estrutura fundamental do organismo acham-se problemas que já tinham sido discutidos no tempo de Platão. Como pode haver efetivamente automovimento, se a tudo aquilo que está em movimento pertence um mobilizador? Como é que aquilo mesmo que é movimentado pode ser mobilizador? Toda a problemática do *heauto kinoun*[3], que Aristóteles discute no livro 8 da *Física*, coloca-se aqui e encontra a

---

3. Em grego no original: aquilo que se movimenta por si mesmo (N.T.).

sua expressão no conceito de *Nous*. Nós reconhecemos aí o conceito de espírito e foi assim que Hegel concluiu o seu sistema das ciências filosóficas, um sistema que ele denominou *Enciclopédia*, com uma citação de Aristóteles como com uma última palavra. O ente supremo é o *Nous* que, como *Noesis noeseos*, como pensamento que se pensa, representa a estrutura da reflexividade. Aquilo que está presente para si mesmo e que possui a estrutura da reflexividade oferece o extremo preenchimento do ser enquanto presente.

Aqui consumou-se o pensamento grego, mas não sem objetar a si mesmo que a reflexividade é sempre um fenômeno secundário em relação ao voltar-se imediatamente para algo. Para os gregos, o pensamento sempre é afinal de início pensamento de algo – e somente então pensamento que se pensa. Aristóteles viu o problema com toda a clareza. O retorno ao próprio ser pensante é sempre apenas "acessório" (ἐν παρέργῳ). Assim, no âmbito ontoteológico da metafísica, Aristóteles viu-se obrigado a reconduzir o universo enquanto uma ordem do movimento do todo a um ser supremo que se distingue pela autorreferência. O quão diversamente se coloca para nós no centro da filosofia a evidência apodítica da autoconsciência! O idealismo transcendental empresta à subjetividade o primado do absoluto. Foi somente com a retomada de Aristóteles por Franz Brentano na metade do século XIX que esse primado da autoconsciência foi combatido uma vez mais. Max Scheler seguiu-o, então, insistindo no primado da dação da coisa ante a autoconsciência.

O que motiva a primazia da autoconsciência em relação à consciência da coisa no pensamento moderno é o primado da certeza ante a verdade, um primado que se fundamentou por meio da ideia de método da ciência moderna. Diferentemente do conceito clássico de método, o método é compreendido desde Descartes como caminho de autocertificação, e, nesse sentido, apesar de toda a pluralidade de métodos, o método é um. Com o surgimento das ciências modernas emerge para a filosofia a tarefa duradoura de intermediar a tradição da metafísica e a ciência moderna. Sua tarefa é unificar coisas tão incompatíveis quanto o caminho experimental da ciência e as verdades eternas da metafísica. Assim, esclarece-se o fato de o conceito antigo de sistema ter encontrado na Modernidade pela primeira vez a sua aplicação na filosofia. Na terminologia antiga dos gregos, a palavra "sistema" só desempenhava um papel na astrologia e na música, isto é, sempre que, como no caso do céu de estrelas, se apresentava a tarefa de colocar em concordância o movimento circular do céu astral com a irregularidade dos movimentos dos planetas ou de distinguir os "modos musicais". A transposição do conceito de sistema para a filosofia atribui agora à filosofia a mesma tarefa de intermediação da pesquisa constantemente progressiva das ciências com a pretensão de verdade da filosofia. Em Leibniz, o termo "sistema" impõe-se até mesmo no nível dos títulos.

Todavia, a última síntese a possuir o maior efeito na filosofia enquanto construção sistemática foi sem dúvida alguma a síntese do idealismo alemão.

Assim se explica o fato de os sucessores de Kant terem reconduzido a fundamentação de todo saber ao primeiro princípio supremo da autoconsciência. Foi isso precisamente que significou de fato, como Kant o denominou, uma "virada copernicana". O trabalho dos sucessores de Kant foi então o de preencher com conteúdo o conceito formal de autoconsciência. Schelling projetou a sua filosofia da natureza, que deveria apresentar a "demonstração física do idealismo", na medida em que a natureza alcança na construção das potências a sua potência suprema, ou seja, quando o raio se atualiza a partir do absoluto da autoconsciência. Indo além de Schelling, Hegel inseriu todo o conteúdo da experiência histórica no conceito do idealismo e propiciou a partir da dialética do conceito de vida a transição para o conceito de autoconsciência. Desse modo, preparou-se o papel que o conceito de vida deveria desempenhar na filosofia do século XIX e do século XX. A passagem decisiva reside na *Fenomenologia* de Hegel, no capítulo tão conhecido quanto mal compreendido sobre o senhor e o escravo, um capítulo que apresenta a significação do trabalho[4]. A verdadeira autoconsciência fundamenta-se no trabalho. Na medida em que a forma alcançada pelo trabalho é cunhada sobre o outro, realiza-se a apropriação do alheio. Essa é a primeira autoconsciência mais elevada, a partir da qual o caminho conduz até a autoconsciência suprema do espírito.

Sobre esse caminho acha-se a crítica à autoconsciência, tal como essa crítica foi feita por Marx e é feita hoje pela crítica à ideologia. Além disso, desde Nietzsche até hoje, essa crítica domina o pensamento filosófico. Em uma formulação conhecida, Nietzsche atacou frontalmente o princípio idealista da autoconsciência, dizendo com um olhar retrospectivo a Descartes: "É preciso duvidar de maneira mais fundamental". Tomar os enunciados da autoconsciência por dados parece-nos desde então ingênuo. Já Nietzsche refere-se entre outras coisas à função do sonho que Freud colocou mais tarde no primeiro plano, uma vez que ele introduz como exemplo o modo como alguém que está dormindo pesadamente reinterpreta o soar do despertador como um tiro de canhão e sonha, então, com toda uma batalha, apenas para não acordar. O elemento comum entre Marx, Nietzsche e Freud é certamente o fato de não se poder aceitar de boa-fé o que é dado pela autoconsciência como um dado em si. Daí emerge também o novo papel que o conceito de interpretação recebe. Pensemos na conhecida sentença de Nietzsche: "não conheço nenhum fenômeno moral. Só conheço uma interpretação moral dos fenômenos". O uso nietzschiano do termo "interpretação" é em si apenas a assunção de uma palavra oriunda da linguagem profissional do filólogo. Mas certamente possui um poder enunciativo extremo o fato de esse uso do termo "interpretação" ter se tornado, para além de toda terminologia filológica, uma categoria fundamental da filosofia moderna. Mesmo o acolhimento heideggeriano do conceito marca, ao mesmo tempo, com

4. Ver quanto a isso também a minha contribuição sobre Hegel. In: *Gesammelte Werke* 3, p. 47ss.

esse seu acolhimento o desenvolvimento crítico do conceito de fenômeno da fenomenologia husserliana.

Como se apresenta, então, a problemática da subjetividade à luz de Heidegger e de sua crítica a Husserl? Como se sabe, já em *Ser e tempo*, Heidegger voltou para uma direção completamente diversa o uso husserliano do termo "fenômeno", na medida em que viu a liberação do fenômeno como a tarefa propriamente dita da fenomenologia e não achou essa liberação suficientemente considerada por meio da mera palavra de ordem "rumo às coisas mesmas" que Husserl tinha apresentado. Para que algo se mostre é necessário um desencobrimento do encoberto, a fim de que ele possa chegar a mostrar-se. Portanto, a palavra "fenomenologia" não significa apenas "descrição daquilo que é dado", mas inclui a supressão do encobrimento que não precisa consistir apenas em falsas construções teóricas. Era assim justamente que em certa extensão a arte de descrição fenomenológica se apresentava: as pessoas começavam com a supressão do encobrimento próprio a obscurecimentos dogmáticos, por exemplo, com a supressão do encobrimento oriundo das teorias mecânicas na doutrina da percepção, ou mesmo com a supressão dos encobrimentos relativos a uma doutrina hedonista dos impulsos. Pôde-se ver aí em obra um estímulo central da virada para a fenomenologia, por exemplo, em Pfänder e na Escola de Theodor Lipps, assim como no jovem Max Scheler. O próprio Husserl também fala em verdade de elementos sensualistas no fenômeno da percepção e denominou-os "os dados hyléticos"[5]. Todavia isso aconteceu com vistas à elaboração dos caracteres formais determinantes que são efetivos na percepção e que levam a termo a dação corporal do objeto da percepção. A crítica de Heidegger era mais radical. Ela dizia respeito ao próprio conceito de fenômeno e de dação corporal do objeto da percepção porque essa dação remonta no final das contas em Husserl à certeza apodítica da autoconsciência. Por meio da introdução do conceito de "presença por si subsistente" e do questionamento dos pressupostos desse conceito em direção à "manualidade" e ao "ser-aí", Heidegger ultrapassou criticamente o horizonte do tempo e, com isso, também a consciência do tempo, tal como eles tinham sido descritos magistralmente por Husserl. Ele mostrou que essa suposta dação permanece sob o domínio da experiência de ser grega. Isso vale para tudo aquilo que reside no conceito do ego transcendental e de sua evidência apodítica, um espaço no qual se "constituem" os fenômenos.

Já Agostinho tinha elaborado a aporia da consciência do tempo, segundo a qual o agora não "é" propriamente de maneira alguma, uma vez que, em sua identificação, ele já se suspende efetivamente como aquilo que passou. Husserl também viu, então, a essência da autoconsciência no fato de ela se enredar na aporia da temporalidade em meio à tentativa de colocar diante de si mesma

5. Do grego *hylé*: matéria (N.T.).

o seu próprio ser. O si mesmo reflexivo decai em um processo de iteração interminável, na medida em que sempre pode refletir uma vez mais sobre o si próprio reflexivo. Assim, segue da própria estrutura da reflexividade que ela se veja presa a um emaranhado de iterações vazias. É característico do conceito husserliano de uma subjetividade transcendental que essa subjetividade abarque concomitantemente o transcuro vazio e interminável de iterações. O passo heideggeriano consistia por sua vez no fato de o próprio Heidegger ter descoberto nesse conceito de autoconsciência o efeito secreto tardio da ontologia grega e ter retirado com isso a validade do conceito de autoconsciência e de sua função basilar para o idealismo transcendental.

"Ser" não precisa ser compreendido apenas como aquilo de que eu estou consciente que está aí – ou como o Heidegger tardio o interpreta: que está presente. Com o conceito da autopresença, isto é, com a autoaparição do fluxo da consciência, Husserl achava que tinha apreendido a essência da consciência do tempo. A crítica heideggeriana visa à estreiteza de uma tal concepção de ser. Heidegger mostra que a constituição fundamental primária do ser-aí humano é com isso desconhecida. O ser-aí não consiste na tentativa sempre ulterior de se colocar diante de si mesmo em meio ao tornar-se consciente de si. Ele é muito mais uma dação que se lança para além, e, em verdade, não apenas para as suas representações, mas antes de tudo para a não-dação do futuro. É isso que constitui o ser-aí humano, tal como Hermann Cohen, por exemplo, também acentuou. Quer se possa denominar isso o "princípio esperança" ou como quer que se venha a realçar o caráter futuro do ser-aí humano, Heidegger mostrou que continua presente como um fantasma em tudo isso tanto quanto no conceito de subjetividade um preconceito ontológico, mesmo se não se pensar mais a subjetividade como substancialidade ou como presença por si subsistente.

Dessa crítica ao conceito de consciência que Heidegger radicalizou mais tarde, aquilo que recebe um peso particular é o fato de Heidegger já ter introduzido antes de *Ser e tempo* a expressão "hermenêutica da facticidade", a fim de contrapor o seu próprio modo de colocação do problema ao idealismo da consciência. Facticidade é mesmo manifestamente o inaclarável que resiste a toda tentativa de alcançar a transparência da compreensão. A partir daí, fica claro que permanece em toda compreensão de sentido algo impassível de ser esclarecido e que se precisa retrojetar a questão àquilo que motiva toda compreensão. Com isso, altera-se todo o conceito de interpretação e ele se aproxima da radicalidade que encontramos acima na célebre sentença de Nietzsche. Meus próprios trabalhos prosseguiram na direção daquilo que a interpretação é propriamente, quando se chega ao ponto de contestar de maneira fundamental o ideal da autotransparência da subjetividade. Não é apenas isso que se tem efetivamente em vista ao afirmar que sempre se encontrará de fato toda compreensão de sentido limitada, mas também que uma compreensão de sentido ilimitada encurtaria o sentido da compreensão. Sim, no fundo o suprimiria, assim como uma perspectiva que a tudo abarcasse suprimiria o sentido de perspectiva.

Tal como se mostrará, isso penetra amplamente no campo de problemas da assim chamada intersubjetividade. De início, as coisas parecem se mostrar em *Ser e tempo* como se a intersubjetividade não representasse senão um fenômeno periférico no modo de ser próprio ao ser-aí e caísse sob o *veredicto* da impropriedade, do falatório, do impessoal, isto é, tivesse o seu lugar na tendência de decadência do ser-aí.

Escolhi o conceito de subjetividade como objeto de uma reflexão histórico-conceitual, a fim de abrir um novo horizonte para a problemática da intersubjetividade. Nós ressaltamos inicialmente que a subjetividade transcendental forma a base constante na construção husserliana da fenomenologia. O conceito de "intersubjetividade" também se mostra como um uso terminológico que aponta para as próprias notas conceituais husserlianas e para toda uma dimensão de problemas. Aquilo que poderíamos denominar com Hegel "espírito objetivo" ou com Marx na esteira da filosofia do direito hegeliana "a sociedade" recai em Husserl sob o conceito de intersubjetividade. A orientação pela subjetividade é tão determinante, que Husserl só conseguiu formular a partir daí até mesmo a colocação dos temas. Mesmo outros conceitos que Husserl empregou na análise dos problemas da intersubjetividade expressam isso de maneira muito clara. Assim, é bastante eloquente o fato de Husserl ter recorrido ao conceito leibniziano de mônada e ao aspecto monadológico, que encerra em si, porém, mesmo em Leibniz, o problema puramente insolúvel da coexistência das mônadas, para o qual Leibniz acreditava ter demonstrado a existência de Deus. Husserl, por sua vez, lançou mão da significação da intersubjetividade para a constituição do mundo. Somente por meio da posse comum do mundo é possível pensar a coexistência e a mediação das mônadas umas com as outras, ou seja, somente sobre a base da consciência que possui mundo.

Mesmo que não queiramos entrar no lado semântico do problema, a formação conceitual fenomenológica de Husserl dá o que pensar. Em face da forma com a qual o idealismo alemão foi colocado em discussão aqui e, mais tarde, nos anos de 1920 e já anteriormente, tudo se deu como se as pessoas tivessem prendido a respiração. Repentinamente passou-se a falar do "problema-eu-tu". Dizer "eu" e dizer "tu" não nos parece mais propriamente permitido no mínimo desde Wittgenstein. Mas Heidegger também aponta na mesma direção de que se esconde em um tal modo de falar uma substancialização mistificadora e de que o acesso aos problemas reais é com isso justamente destruído. Nós vimos que tais críticas ao conceito de subjetividade do idealismo remontam a Kierkegaard; foi a sua influência que inspirou em particular o círculo da "criatura"[6], Martin Buber, Franz Rosenzweig, Theodor Haecker, Ferdinand Ebner e Friedrich Gogarten. A "relação-tu" aparece aqui como contrainstância em relação ao kantis-

---

6. O nome do círculo refere-se a um grupo de teólogos reunidos em torno da revista *Die Kreatur* (A criatura). Hoje, a revista é organizada pela Sociedade Buber na Alemanha (N.T.).

mo contemporâneo e ao primado do ego transcendental, um primado ao qual Husserl não conseguiu se subtrair durante muito tempo. Parece-me uma modificação importante o fato de as pessoas não apenas não dizerem mais nesse ínterim "tu", mas tampouco falarem simplesmente como em Fichte do "não-eu", algo que soa como uma resistência, como uma restrição contra a qual as pessoas têm de se impor ou como sempre dominar. O fato de se dizer aqui "o outro" altera a perspectiva. Insere-se imediatamente uma relação recíproca na constituição de eu e tu. Todo outro é ao mesmo tempo o outro do outro, como se pode ler no livro de Michael Theunissen. Eu mesmo encontrei por minha parte a medida na doutrina antiga da amizade.

Nas análises infinitamente ricas de Husserl, mostra-se, então, nesse ponto, um espantoso dogmatismo do fenomenólogo. A partir da subjetividade transcendental, Husserl insiste no fato de o outro ser visado inicialmente como uma coisa percebida, com todas as qualidades formais da percepção que Husserl apresentou em sua doutrina do sombreamento. Somente em um segundo ato por assim dizer renivelado concede-se animação à coisa percebida. Husserl denomina esse ato "empatia transcendental", manifestamente em uma articulação e em uma recusa à teoria psicológica da empatia, que tinha sido desenvolvida outrora por Theodor Lipps, o psicólogo de Munique a cuja escola pertenciam Pfänder, Geiger, Gallinger, Hildebrand e outros, antes de essa teoria desembocar por meio da mediação scheleriana na assim chamada "inversão" da Escola de Lipps e, com isso, no movimento fenomenológico. Em verdade, essa empatia em dois níveis é uma construção bastante artificial. Na ligação vital de vida em relação à vida, a dação sensível de uma coisa percebida é um construto bastante secundário. Evidentemente, o próprio Husserl movimenta-se aqui sob o signo de uma desconstrução de encobrimentos dogmáticos e não sob o signo da dação primária da coisa. No entanto, essa tinha sido a grande palavra de ordem da fenomenologia, retornar às coisas mesmas. Em todo caso, sob a pressão de motivos epistemológicos, Husserl insistiu no fato de o outro só poder ser dado inicialmente como coisa percebida e não na vitalidade, na dação corporal. É nesse ponto que começa a crítica ontológica heideggeriana à fenomenologia husserliana, no ponto de sua mais forte evidência. Tudo mostra-se aqui como se um conceito prévio de dação muito estreito – o conceito epistemológico de mensurabilidade – tivesse obscurecido o gênio da descrição que Husserl no fundo era. Isso foi multiplamente criticado. Mas só Heidegger retirou a consequência ontológica e viu como efetivo em uma tal descrição equivocada o preconceito da ontologia grega que continuava atuante e o postulado da mensurabilidade da nova ciência.

O que estava em questão para Heidegger era limitar o pensamento da subjetividade e descortinar o preconceito ontológico da fenomenologia e da pesquisa filosófica que se encontra por detrás dela. Em termos principiais, ele procedeu, a meu ver, de maneira correta ao não ter pressuposto para essa meta em um tempo, no qual todas as tradições estavam se dissolvendo e não subsis-

tia mais nenhum elemento comum inconteste, nenhuma outra solidariedade senão aquela, na qual todos os homens se encontram obviamente unidos – e essa é a situação limite da respectividade do morrer e da morte. Essa também pode ser, e quanto a isso deveríamos ter clareza, uma pressuposição restrita ao círculo cultural cristão. De fato, a distinção heideggeriana entre propriedade e impropriedade restringe-se a essa pressuposição. Ela não deve se mostrar, por exemplo, como uma depreciação do mundo social. Ela deve muito mais trazer à consciência o fato de não termos de maneira alguma um mundo comum em tudo aquilo que se apresenta sob a forma do falatório, do "impessoal" etc., mas antes uma espécie de decadência, com a qual mantemos encobertos para nós a singularização radical do morrer e o elemento comum que reluz aí. Heidegger acentuou isso outrora como a finitude do ser-aí e o explicitou com o único intuito de preparar a questão do ser. Portanto, ainda não está aqui de modo algum em questão se o outro e, com isso, o problema da intersubjetividade em Heidegger foram suficientemente considerados. Esse não é o ponto do qual se trata aqui para Heidegger. Ele sabia muito bem que o ser-aí também é ser-com e distinguiu o "ser-com" em *Ser e tempo* como uma constituição cooriginária do ser-aí. O ser-aí é tão originariamente ser-com, quanto ele é ser-aí.

Todavia, aquilo que é visto assim, no ponto de partida heideggeriano, no horizonte da questão do ser exclui tão radicalmente o primado da subjetividade, que o outro não pode absolutamente se transformar em problema. "Ser-aí" não é naturalmente subjetividade. Desse modo, em seu ponto de partida, Heidegger substituiu o conceito de subjetividade pelo conceito de cuidado. Nessa posição, contudo, fica claro que o outro só é visado com isso à margem e em uma perspectiva unilateral. Assim, Heidegger fala de cuidado (*Sorge*) e também de preocupação (*Fürsorge*)[7]. No entanto, a preocupação conquista nele o acento especial, com o qual ele denominou a preocupação propriamente dita uma "preocupação liberadora". A expressão indica o que está em questão com ela. A verdadeira preocupação não é um cuidar do outro, mas muito mais um liberar o outro para o seu próprio ser-si-mesmo – em contraposição a um cuidado com o outro que lhe satisfizesse todas as suas necessidades e que quisesse lhe retirar o cuidado próprio ao ser-aí. Portanto, não se trata absolutamente de uma "preocupação" político-social, como o sociólogo Bourdieu tinha pensado[8]. Aqui também, Heidegger não tem por meta outra coisa senão a preparação da questão do ser que só pode ser formulada para além de toda metafísica. A

---

7. Em verdade, o campo semântico de *Fürsorge* é maior do que o de preocupação em português. Em sua ligação com o termo *Sorge*, ele indica a princípio o cuidado que se tem com alguém ou com algo e pode ser traduzido por "solicitude", "cuidado", "assistência", "previdência". Nós optamos por preocupação apenas para manter a proximidade com o termo *besorgen* que é normalmente traduzido por ocupação e que também se constrói a partir de uma modulação da *Sorge*. De qualquer modo, é importante ler o termo sem a conotação subjetivista de uma preocupação interior (N.T.).

8. Ver quanto a isso *Hermenêutica em retrospectiva* – Vol. I: Heidegger e a sociologia, p. 76ss.

fórmula da preocupação liberadora é visada evidentemente como uma liberação para aquilo em que consiste a propriedade do ser-aí e junto ao que *Ser e tempo* aspirava a desenrolar a questão do ser característica da metafísica em um novo sentido.

Pode-se perguntar então certamente até que ponto esse princípio de *Ser e tempo* mesmo pôde efetivamente visualizar o outro de maneira adequada. Uma lembrança particular pode ser nesse caso significativa. Estávamos no ano de 1943 quando eu, em um trabalho que foi publicado mais tarde como a primeira parte de meus *Kleine Schriften* (Pequenos escritos)[9], procurei mostrar, distanciando-me de Heidegger, como a compreensão do outro possui uma significação fundamental. Na medida em que Heidegger o tinha desenvolvido na preparação da questão do ser e em que ele tinha elaborado com isso a compreensão como a estrutura existencial mais própria do ser-aí, o outro só podia se mostrar em sua própria existência como uma limitação. Por fim, porém, assim o penso, justamente o fortalecimento do outro contra mim mesmo descortina para mim, pela primeira vez, a possibilidade propriamente dita da compreensão. Deixar o outro viger contra si mesmo – e foi a partir daí que surgiram todos os meus trabalhos hermenêuticos – não significa apenas reconhecer em princípio o caráter limitado do próprio projeto, mas exige precisamente que alcancemos um âmbito para além das próprias possibilidades no interior do processo dialógico, comunicativo, hermenêutico. Ao apresentar outrora esta posição para Heidegger, ele balançou a cabeça em sinal claro de afirmação, mas então disse: "Sim, e o que dizer do ser-jogado?" Heidegger achava manifestamente que tudo aquilo que eu estava tentando tornar vigente aí já se encontrava nele no fato de o existir do ser-aí não ser apenas projeto, mas também um ser-jogado; isso significa, porém, que o ser-aí tem de assumir a si mesmo de uma maneira que não é nunca totalmente penetrável.

De fato, a expressão "ser-jogado" apresenta um campo semântico no qual ressoam coisas efetivamente diversas. No uso normal da língua, só conhecemos realmente essa expressão a partir da locução "a gata jogou seus filhotes no mundo"[10]. Seus filhotes, temos aqui um lançamento. É isso o ser-jogado. Sem dúvida alguma, Heidegger tem em vista com essa conotação semântica aquilo que é para ele essencial. Não se tem realmente a escolha livre de existir. Nós somos jogados no "aí" do mesmo modo que os filhotes da gata. Com isso, dá-se uma limitação principial do caráter de projeto do ser-aí próprio. Em um tal lançamento, nós não somos sequer esse lançamento particular mesmo e não sabemos de maneira alguma quem "nós" somos, por exemplo, nós, "essa

---

9. Agora em *Gesammelte Werke* 2, n. 2.

10. O sentido do original perde-se um pouco na tradução por conta de especificidades da língua alemã. O termo vertido por jogar é o termo *werfen*. Gadamer alude ao fato de se utilizar esse termo em alemão para descrever o nascimento dos filhotes de uma gata: "a gata jogou" significa nesse caso "deu à luz". Para acompanhar o sentido do original optamos pela inserção da locução "no mundo" (N.T.).

geração". Na expressão ser jogado também ressoa, contudo, uma outra coisa que possui uma proveniência mais histórica. Trata-se do componente gnóstico. Na *gnosis*, encontramos uma antropologia que foi outrora reconstruída por Hans Jonas com meios heideggerianos. Lá, o "ser-jogado" visa ao ter-sido-jogado da alma no mundo, uma determinação fundamental da qual parte a meditação gnóstica e a partir da qual ela busca ascender meditativamente à reunificação com o uno. Em todo caso, a resposta de Heidegger parece-me parca demais para o fenômeno que me importa. Não é apenas isso que faz com que cada um seja a princípio um ser limitado. O que está em questão para mim é saber por que experimento e sempre preciso experimentar uma vez mais de maneira nova o meu caráter limitado a partir da réplica do outro, se é que eu devo efetivamente chegar a estar em condições de ultrapassar meus limites.

Aqui impõe-se toda uma tradição conceitual nova e diversa. Assim, é preciso que nos perguntemos até que ponto ela nos auxilia a ir além. Tenho em vista tudo aquilo que está ligado ao conceito de *pessoa*. Como sabemos, tal como o seu paralelo grego, *prosopon* é uma expressão para a máscara do ator e, com isso, também para o papel que o ator desempenha no teatro ático – e, do mesmo modo, cada um de nós no teatro do mundo. O mesmo vale para o seu equivalente latino (*persona*). A partir daí, o conceito de pessoa penetrou então na linguagem do direito. É compreensível que não seja a individualidade enquanto tal que interesse e seja visada no direito, mas o papel reduzido à dimensão jurídica, um papel que alguém desempenha no caso jurídico. A história do conceito de pessoa é aqui extremamente instrutiva. Ela encontrou a sua primeira cunhagem em Boécio. Segundo essa cunhagem, a pessoa é "*naturae rationalis individua substantia*"[11]. Vê-se nesse caso como, na época helenista tardia, a metafísica grega penetrou na linguagem do pensamento latino e como ela permaneceu efetiva até a escolástica. Paralelamente, também se acha aí uma outra doutrina cristã extremamente significativa: a aplicação do conceito de pessoa à Trindade. Nesse caso, trata-se das três pessoas de Deus, que é compreendido ao mesmo tempo como uma unidade e como uma triplicidade, como o Criador e o Pai, como o Redentor e o Filho, e como a difusão do Espírito Santo. É evidente que não foi apenas a história do conceito que acabamos de esboçar que foi determinante para a formação do conceito de pessoa no pensamento atual, mas antes de tudo também a lenta conformação de novas formas sociais de cidade e de estado no tempo da migração que estava se consolidando. Assim, particularmente na Alta Idade Média, o modelo inglês do *free bill*[12] intensificou a dimensão social do conceito de pessoa. Lutero também exerceu uma influência nessa direção. Ele articulou o conceito de pessoa da maneira mais

---

11. Em latim no original: substância individual de uma natureza racional (N.T.).

12. Em inglês no original: taxa livre (N.T.).

estreita possível com a *fides*, com a mensagem de fé, e, com isso, ao mesmo tempo com o papel da consciência moral - mas de maneira alguma com o conceito da autoconsciência teórica. Ebeling mostrou isso em seus estudos sobre Lutero[13]. Tanto mais digno de nota é, contudo, o fato de na linguagem conceitual filosófica a mudança por nós descrita do conceito de substância para o conceito moderno de subjetividade ter se imposto. Tanto em Descartes quanto em Leibniz e John Locke, o conceito de pessoa é definido por meio do conceito reflexivo da autoconsciência, sem que o outro seja efetivamente considerado aí. Aqui, foi só na época da Revolução Francesa que a filosofia kantiana abriu novos caminhos, na medida em que Kant colocou acima da subjetividade da autoconsciência a liberdade da personalidade e a sua imputabilidade. Somente aqui chega-se ao conceito político do sujeito como "súdito". Isso também teve uma reação sobre o debate teológico. O conceito de pessoa encontrou novos acolhimentos na tradição luterana por meio de Schleiermacher, assim como por meio da retomada da tradição tomista na filosofia católica do século XX. Schleiermacher cunhou precisamente a palavra de guerra "personalismo", por meio da qual ele buscou alijar todas as tendências panteístas na teologia da Trindade. O mesmo vale para o acolhimento do personalismo na filosofia católica do século XX, em particular por meio da influência de Max Scheler e da distinção frutífera entre a esfera interior da pessoa e a sua função social, uma distinção que Scheler introduziu na análise filosófica. É evidente que o conceito cristão de amor foi interpretado de maneira nova a partir daí nas duas confissões - e, em particular, a terceira pessoa.

Depois de abandonar a autoconcepção transcendental na qual *Ser e tempo* tinha se detido, Heidegger abandonou mais tarde ainda mais fundamentalmente a dimensão da subjetividade e alijou de suas experiências de pensamento posteriores à "viragem" até mesmo a estrutura de cuidado do ser-aí, sim, até mesmo o conceito de compreensão e o conceito de hermenêutica. Foi nessa direção que se estabeleceram meus próprios trabalhos que se orientam pelo tema da linguagem e pelo primado do diálogo e que encontraram no esboço do problema feito na terceira parte de *Verdade e método* o seu primeiro delineamento. Quem pensa a "linguagem" já sempre se movimenta em um para além da subjetividade.

---

13. G. Ebeling. *Evangelische Evangelienauslegung* - Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik (Interpretação evangélica dos Evangelhos - Uma investigação sobre a hermenêutica de Lutero). 1942. Reimpressão. Darmstadt, 1962.

2

Fenomenologia, hermenêutica e metafísica (1983)

A fenomenologia é incontestavelmente uma das correntes essenciais na filosofia do século XX. Ao lado do empirismo da tradição anglo-saxã e de sua transformação por meio do Círculo de Viena, ao lado do neopositivismo, do neomarxismo, da "teoria crítica" e do assim chamado racionalismo, ela se afirma hoje como a variedade mais vital do apriorismo, tendo conquistado nesse ínterim, em particular no campo da filosofia social em articulação com Aron Gurwitsch e Alfred Schütz, uma crescente atenção até mesmo em países nos quais um positivismo estrito da pesquisa social empírica dominava o campo.

Não é de modo algum casual que seja assim. Husserl, o fundador do movimento fenomenológico, ajudou uma vez mais o apriorismo clássico da tradição idealista a alcançar uma vitória, ao pôr um termo na invasão da filosofia por elementos alheios oriundos da psicologia orientada pela ciência natural. Em uma crítica aniquiladora, ele mostrou em suas *Investigações lógicas* (por volta da virada do século) que os estados de coisa da lógica - assim como os objetos da matemática, os números ou as figuras geométricas - não são fatos da experiência e são privados de seu sentido de validade propriamente dito quando são mal compreendidos enquanto tais. Husserl seguiu, com isso, a crítica que tinha sido dirigida por Gottlob Frege contra a sua própria *Filosofia da aritmética*. O princípio de não contradição é um princípio "lógico", cuja validade é logicamente evidente e que não é fundamentado pela experiência - por exemplo, por meio da experiência ruim que fazemos quando o pensamento comete contradições. Esse princípio não é apenas praticamente aconselhável sob o ponto de vista da economia do pensamento. Ele poupa-nos de equívocos - e evitar contradições possui sua evidência em si mesmo, tal como Aristóteles já o tinha reconhecido ao denominar o princípio de não contradição o princípio mais seguro de todos. Com o restabelecimento do sentido de validade "ideal" da lógica, por exemplo, com o restabelecimento até mesmo da unidade ideal da significação dos termos em contraposição aos fenômenos psíquicos de expressão, Husserl designou a este fato - em articulação com Platão - uma "redução eidética" que suspende todas as questões voltadas a fatos (*Epoche*). Desse modo, Husserl realizou uma contribuição significativa para a justificação

do apriorismo na filosofia. Ele aproximou-se por meio daí do neokantismo dominante que, contra a preponderância do empirismo, também defendia – com Kant – o elemento *a priori* justamente nas ciências experimentais. As escolas mais significativas do neokantismo, a Escola de Marburgo e a escola do sudoeste alemão, concordavam, contudo, quanto a reduzir os problemas da filosofia à teoria do conhecimento, ou seja: ao conhecimento da ciência. Em articulação com os *Prolegômenos* kantianos, elas viam no "fato da ciência" o derradeiro desterro de todo conhecimento. A "coisa em si", esse resto metafísico da crítica kantiana à metafísica, é reinterpretada pela Escola de Marburgo como a "tarefa infinita" da determinação do objeto por meio da ciência investigadora. Esse foi um encurtamento digno de nota do significado da experiência na vida humana. Pode ser que esse encurtamento ainda tenha sido elucidativo para as ciências da natureza na época do grande desenvolvimento da pesquisa física e química – para as ciências humanas e para as ciências da cultura foi menos convincente quando Hermann Cohen viu nas ciências jurídicas a aplicação científica da razão prática ou quando Windelband e Rickert fixaram a significação da história na constituição do "fato" reconhecido na ciência histórica como histórico e fundamentaram esse "fato" por meio de sua ligação com o sistema dos valores. Nem a "lógica" e a história dos problemas da escola de Marburgo nem a teoria dos valores do neokantismo do sudoeste alemão, que reelaborou ideias de Hermann Lotze, estavam em condições de fazer jus à concreção da experiência da vida e da vida histórica. Mesmo Wilhelm Dilthey, esse gênio universal da experiência histórica, não conseguiu realizar a tarefa de sua vida e fundamentar cientificamente toda a concreção do mundo histórico na crítica da razão histórica. Assim, ele satisfez-se com uma fundamentação psicológica das ciências humanas que conduziu a uma mera tipologia das visões de mundo.

Aquilo que constituiu o gênio de Husserl foi o fato de ele, apesar de não ser por natureza senão um matemático – o assistente do célebre matemático Weierstrass –, ter implodido a estreiteza do conceito de experiência reduzido às ciências e ter elevado o "mundo da vida", a experiência realmente vivida do mundo, a tema universal da meditação filosófica. A expressão por ele encontrada "mundo da vida" – no que concerne ao filósofo, uma criação recente que encontrou entrementes uma inserção em todas as línguas culturais[14] – só veio à tona em verdade mais tarde. No entanto, a sentença diretriz "às coisas mesmas" já apontava para esse espaço amplo e a fenomenologia da percepção mostrou-se de fato como o campo clássico da arte de descrição husserliana – ao invés do mecanismo das sensações de Ernst Mach. Husserl comprovou em um trabalho miúdo incansável que é preciso reconhecer aí estruturas *a priori* que possuem sua evidência, por exemplo, que um objeto visual sempre aparece apenas a partir de

---

14. Quanto a uma análise mais detalhada desse conceito, cf. "Die Wissenschaft von der Lebenswelt" (A ciência do mundo da vida). In: *Gesammelte Werke* 3, n. 7.

seu respectivo "lado da frente" e que todos os outros aspectos são obnubilados. Para tais verdades essenciais, Husserl valeu-se do termo evidência, denominando uma tal configuração essencial do objeto o objeto intencional, isto é, aquilo que é visado enquanto tal pela consciência e por seu ato intencional. Fenômenos são tais "dados essenciais", cuja descrição a partir da intencionalidade da consciência é ao mesmo tempo a sua única justificação possível. Husserl acreditava poder constituir dessa maneira aquilo que é fenomenologicamente sustentável nas grandes realizações de pensamento da história da filosofia. Assim, ele viu no caráter contínuo dos sombreamentos, nos quais um objeto da percepção "aparece", o sentido fenomenológico da "coisa em si".

No entanto, o apelo a uma tal "evidência" na qual se preenche uma intenção estava ele mesmo naturalmente exposto a objeções "evidentes", na medida em que há justamente ilusões de evidência. Por fim, Husserl só estava em condições de ir ao encontro dessas objeções feitas pela psicologia, recorrendo juntamente com o neokantismo à evidência apodítica da autoconsciência, uma evidência que Descartes tinha distinguido em sua célebre consideração da dúvida como fundamento inabalável de toda certeza. Dessa forma, Husserl chegou ao programa gigantesco de uma constituição fenomenológica de toda e qualquer validade a partir do caráter apodítico do ego transcendental e acreditou que só assim se poderia ser um "filósofo honesto", concretizando a palavra de ordem "às coisas mesmas" – uma declaração repleta de um elevado *pathos* moral em nome de uma racionalidade absoluta, a cuja realização Husserl dedicou o caráter incansável de toda a sua vida e cuja abrangência admirável nos anos de 1930 reconhecemos com espanto por meio do trabalho feito em Louvain.

Mas será que ele conseguiu realmente alcançar no resgate de sua palavra de ordem "às coisas mesmas" uma fundamentação derradeira? Será que a autoconstituição da consciência de si e de sua temporalidade – a presença originária – permaneceu enredada nas mesmas aporias que as análises do tempo de Agostinho já tinham jogado de um lado para o outro? Temos aí o tema favorito de Husserl: a fenomenologia da percepção pura. O que isso significa? Há efetivamente uma percepção "pura"? Ela não é a mera construção de um caso-limite que nunca vem ao encontro nas "coisas mesmas"? Scheler e, mais tarde, Heidegger – cada um de uma maneira diversa – fizeram valer algo decisivo. Scheler mostrou que a percepção pura é o caso-limite da fantasia pulsional sóbria que aprendeu por fim a apreender o dado de maneira adequada. Ele encontrou, assim, a articulação justificadora com a ciência e com o papel que a medição experimental desempenha nela. Heidegger viu completamente na assim chamada percepção o modo deficiente de um originário ter-algo-em-comum com as coisas. Nessa medida, ele designou a presença por si subsistente um "ser" secundário ante à manualidade. As duas, porém, remontam ao ser-aí que se ocupa com o seu ser.

Algo similar deu-se com aquilo que Husserl denominou "intersubjetividade" e que se encontra exposto em três volumes de sua obra póstuma. Aí parece que a experiência do outro é uma realização secundária, assentada sobre a percepção pura de algo extenso e marcada por uma concepção animadora. É isso que é dito pelas coisas mesmas? Há aí primeiro algo extenso, perceptível que somente em seguida "se torna" uma pessoa? É assim que "as coisas mesmas" se parecem? O "sentimento de simpatia" de Scheler, o "ser-com" de Heidegger, a clássica descrição de Sartre dos olhares que se encontram e a análise de Merleau-Ponty da perspectividade são uma única crítica a esse ponto de partida que carece de destruição[15].

Algo similar pode ser dito sobre a experiência de nossa corporeidade vital[16]. Em verdade, precisamente as análises husserlianas sobre a constituição estéticomotora de nossa corporeidade vital são de uma sutileza ímpar. Mas não é o mistério de nossa corporeidade vital o fato de o ser do corpo vital não ser um objeto da consciência? Nossa realidade vital corpórea não é aquilo que alguém nota e sente de seu corpo vital porque não se sente bem. Ela consiste muito mais na entrega total de nosso si próprio ao "aí", àquilo que nos arrebata, nos deixa ser despertos e em que despontamos. Para falar como Aristóteles, a alma não é nada senão a realidade atuante, aquilo "que está em obra" no corpo vital, a sua *energeia* e *entelecheia*, e, assim, o corpo vital não é outra coisa senão a "possibilidade" da alma, a vitalidade do ser desperto e do pensamento. Como se mostram "as coisas mesmas" nas coisas de nossa corporeidade vital? Merleau-Ponty o viu corretamente – e de maneira total o fez Aristóteles: o corpo vital não é nada por si, nenhum *corpus*.

Ninguém deixará de reconhecer que o mestre da arte de descrição fenomenológica não seguiu quaisquer preconceitos arbitrários e lamentáveis ao empreender tais descrições "das coisas mesmas", descrições que possuem um tom dogmático. Precisou-se de uma crítica diversa, que não colocou criticamente à prova a arte de descrição do fenomenólogo, mas antes a compulsão à fundamentação pela qual ele estava tomado e a conceptualidade que se encontra como obviamente válida à base dessa compulsão. O mérito do jovem Heidegger foi ter fornecido para tanto um rico arsenal de trabalho conceitual e alcançado os meios metodológicos que lhe permitiram desvelar os traços dogmáticos no próprio conceito de consciência. Ele seguiu até a Escola de Aristóteles, na qual não há efetivamente nem autoconsciência enquanto a consciência "propriamente dita", nem o sujeito enquanto subjetividade, nem o ego da subjetividade transcendental. Em retorno a um Aristóteles atualizado de ma-

---

15. Ver quanto a esse ponto também a minha própria contribuição no texto precedente, p. 21ss.

16. Há em alemão uma diferença entre o corpo físico (*Körper*) e o corpo vital em sua dinâmica de corporificação (*Leib*). Para marcar essa diferença optamos acima pela expressão "corporeidade vital" (*Leiblichkeit*) (N.T.).

neira única, Heidegger conseguiu pressentir no estagirita, antes de tudo sob o fio condutor da retórica e da ética, pontos de partida que apontavam para além de sua própria "filosofia primeira", de sua apreensão conceitual do ser como presença, substância e essência, tornando visível a unilateralidade da herança dogmática dos gregos, uma herança que atinge o seu ápice no primado da autoconsciência na Modernidade. Para ilustrar essa crítica "ontológica" a partir de um único exemplo, podemos perguntar: será que a angústia é realmente a expectativa de um mal futuro? Ou: será que a esperança é a expectativa de um bem futuro? Não se perde de vista aqui justamente "a coisa mesma", a estrutura temporal interna de nosso ser-aí que não é ele mesmo "algo presente e por si subsistente", nem tampouco apenas uma consciência de "posse" de algo "presente e por si subsistente", mas que se compreende com vistas ao porvir, às suas possibilidades, e que se sabe formado pelo próprio passado e pelo ter vindo a ser aquilo que se é? Naturalmente, "o mestre daqueles que se mostram aí como sapientes", tal como nos ensina precisamente a sua fundamentação da ética sobre o ser do *ethos*, um ser que veio a ser e que foi adquirido, não era em contrapartida de maneira alguma cego. Mas a compreensão de "ser" que guiava os gregos não lhe permitiu validar também ontologicamente esse caráter de porvir e esse ter-sido essencial[17] originários que são próprios ao ser-aí humano. Com certeza, a distinção do homem é o seu "sentido para o tempo". No entanto, aquilo que Heidegger reconheceu como o ser-antecipando-se-a-si-mesmo aparece em Aristóteles apenas como antecipação do presente, *proairesis*, a assim chamada escolha preferencial. A insuficiência dessa vinculação ontológica à presença do ente transformou-se para Heidegger em inspiração e conduziu-o à renovação da questão do ser no horizonte do tempo, uma renovação pela qual ele desencantou concomitantemente de uma vez só a problemática do historicismo contemporâneo.

Está plenamente documentado o fato de o jovem Heidegger ter estudado fervorosamente nos primeiros anos de Freiburg os trabalhos de Wilhelm Dilthey, que só estavam acessíveis outrora nos grossos volumes da Academia de Berlim. Esse estudo não era de maneira alguma compreensível por si só no âmbito de influência de um Rickert e de um Husserl e significa mais do que o mero interesse pela discussão do historicismo contemporâneo enquanto tal. Ele demonstra antes de tudo a penetração heideggeriana no mundo histórico e no mundo da crença e do pensamento cristãos que lhe tinham sido descortinados por seus professores de teologia (Braig, Finke) e nos quais se coloca o enigma do fim dos tempos. É somente a partir de um conceito dogmático de ser que

---

17. Heidegger procura diferenciar terminologicamente o passado característico das coisas que passam e perecem (*Vergangenheit*) do passado próprio às decisões iniciais que se mantêm incessantemente vigentes na própria constituição das possibilidades do presente e do porvir (*Gewesen- heit*). Esse segundo passado possui uma relação etimológica com o termo essência em alemão (*Wesen*) e é formado a partir do particípio passado de ser (*gewesen*). Essa formação é extremamente importante porque ela designa em última instância o fato de os acontecimentos do ser definirem e demarcarem o campo de realização possível da história. Para acompanhar o campo semântico desse termo optamos pela locução "ter-sido essencial" (N.T.).

pensa o ser como pura presença - e essa presença para uma "consciência" - que a finitude e a historicidade de nosso ser-aí se mostra como uma mera falta, que não consegue subsistir ante o ser verdadeiro, o eterno, o ser atemporal em si mesmo e para si mesmo. Assim, sob o domínio desse conceito grego de ser, no momento em que se tornam conscientes enquanto tais como "consciência histórica", a limitação e a condicionalidade de nosso poder-saber se mostram como a ameaça mortal do relativismo. Esse tornou-se o pensamento diretriz de *Ser e tempo*: iluminar a estrutura "hermenêutica" do ser-aí, isto é, não dar simplesmente prosseguimento à hermenêutica do "espírito" e de suas criações que denominamos "cultura", mas empreender uma "hermenêutica da facticidade". Segundo a coisa mesma, isso apontava para o fato de a constituição ontológica do ser-aí não se consumar na "autoconsciência", mas se compreender como ser finito com vistas ao seu ser-no-mundo, assim como para o fato de a renovação da questão diretriz da metafísica a partir daí significar: o *Logos* não pode mais ser pensado como tornar aquilo que está presente manifesto, o "ser" não mais como algo supremo ou inferior presente e como algo presente para si mesmo. Ao contrário, o ser não é nada essente, *nothing*. E, no entanto, esse "nada" que se mostra como o ser e que advém a todo ente como futuro, mesmo ao ser-aí que se sabe histórico e finito, não é um *nothing*. Isso implica que o "mundo" não seja, então, a totalidade de todo ente. É significativo que o jovem Heidegger costumasse dizer ao invés de mundo "o ente na totalidade", uma referência vaga a um ser abrangente que não é um ente. O ser-aí humano não pode mais ser pensado como um ser privativo, apesar de ele decair na morte e ser limitado em seu "aí", ou seja, em seu pensamento pelo sono e pela morte. Ele é muito mais um projeto jogado antecipativamente a si mesmo, ser como tempo.

Isso não pretendia ser uma antropologia filosófica - apesar de *Ser e tempo*, como o próprio Heidegger disse, conter intelecções antropológicas essenciais -, mas um novo caminho em direção à metafísica. Por mais que inicie com a compreensão de ser do ser-aí humano, *Ser e tempo* não tem precisamente por meta um novo "humanismo". *Ser e tempo* não deixou a sua própria intenção vir à tona claramente acima da introdução transcendental do todo. Por isso, o Heidegger tardio teve de retornar às suas intuições mais primevas. Em 1920, como jovem docente, Heidegger ousara dizer do alto de sua cátedra: "munda"[18]. Ele tinha em vista com isso: o "ser" desponta (como o sol de manhã). Como o pensador de sua maturidade, ele poderia ter dito de maneira similar: "dá-se a palavra"[19]. Pois é somente com a linguagem que o mundo desponta, que o mundo

18. Heidegger utiliza aqui o substantivo *Welt* (mundo) em um sentido verbal impessoal e diz *es weltet*: "munda". Mais tarde, ele repete esse uso na expressão *die Welt weltet*: "o mundo munda" (N.T.).

19. Gadamer repete aqui de maneira análoga o neologismo heideggeriano e não diz *es weltet* (munda), mas *es wortet* (a palavra faz-se palavra). Como não há como utilizar o termo "palavra" em sentido verbal em português, optamos pela locução "Dá-se a palavra" (N.T.).

desponta para nós, na diferencialidade e diferenciação ilimitada de sua automostração. A virtualidade da palavra é ao mesmo tempo o "aí" do ser. A determinação linguística é o elemento no qual vivemos, e, por isso, a linguagem não é tanto objeto – qualquer que seja a sua conjuntura natural ou científica –, mas muito antes a realização de nosso aí, do "aí" que nós somos. Depois da "viragem" Heidegger passou a falar diretamente da clareira, na qual "ser" se mostra e é "aí", como um "acontecimento apropriativo"[20].

Foi aqui, com essa visão do Heidegger tardio, que eu mesmo articulei a minha própria contribuição à filosofia. Certamente não o segui em seu esforço ininterrupto, um esforço que sempre fracassou uma vez mais, por contornar a linguagem da metafísica tradicional, a sua conceptualidade e o seu discurso sobre o conhecimento essencial, e por tornar útil para o pensamento a força de evocação da palavra poética em Hölderlin. Isso não me parece necessário – e, por fim, não me parece possível. Em verdade, admito que a palavra poética é a palavra absolutamente nova, a palavra que nunca foi dita antes. Trata-se de algo assim como um novo nascimento da linguagem, de modo que o discurso sobre a metáfora enquanto um meio da poesia é inadequado. No entanto, mesmo para a filosofia, a linguagem nunca é a linguagem antiga, antiquada, já desgastada – e quando ela se mostra assim, ela carece de destruição; e, em verdade, a partir das experiências originárias do ser-aí. Se a linguagem não "festeja", mas "trabalha" como realização do aí, ela jamais diz algo já dito. Constantemente, ela é uma vez mais resposta.

Temos para tanto uma evidência originária. Trata-se da unilateralidade de toda ciência da linguagem, quer essa ciência se chame linguística, comparatística ou filosofia da linguagem, que ela transforme "a linguagem" por si em objeto, o que significa, porém, o sistema simbólico e regular da *langue* que ela considere, e não o seu ser e o seu acontecimento reais, *la parole*. Enquanto linguagem real, ela não é passível de ser separada daquilo que diz, daquilo sobre o que fala, daquilo para o que fala e ao que responde. Linguagem é compartilhamento, participação, uma possibilidade de ter parte em..., na qual um sujeito não se encontra contraposto a um mundo de objetos (um mundo no qual a linguagem permaneceria enredada em aporias pseudoplatônicas relativas à

---

20. Heidegger emprega o termo *Ereignis* com um sentido técnico bastante determinado. *Ereignis* não designa apenas um acontecimento entre outros, um evento ou uma ocorrência historiográfica qualquer. Ao contrário, ele aponta originariamente para um acontecimento, no interior do qual o ser se abre em uma de suas determinações históricas e o ser-aí conquista o seu próprio como o fundador da verdade do ser e como o guardião da dinâmica de seu desvelamento e de sua retração. Heidegger vale-se aqui da presenção de *-äugen* (visão) e *-eigen* (próprio) na etimologia de *Ereignis* e utiliza o termo para descrever a gênese instantânea de um próprio ao ser-aí e ao ser em meio à abertura do mundo (N.T.).

methexis[21]). Quando falamos uns com os outros, quando buscamos uns para os outros e para nós mesmos as palavras, quando experimentamos as palavras que conduzem a uma linguagem comum e que formam uma tal linguagem, nós nos empenhamos por compreender a nós mesmos – e isso sempre significa: tudo, mundo e homem; e isso por mais que seja possível que não nos compreendamos propriamente de modo algum uns com os outros.

Tudo isso vale certamente para a realização da prática da vida. Isto não precisa acontecer em palavras. Além disso, o um-com-o-outro que constitui o nosso "ser-sobre-o-mundo" começa muito antes de nosso crescimento em meio à língua materna – e só começa naturalmente de modo próprio quando nos valemos de línguas estrangeiras nas quais buscamos nos entender com aqueles que falam outras línguas. Mas mesmo quando se trata de um entendimento sem palavras, a enunciação de um pedido de desculpa, por exemplo, ou a enunciação do próprio perdão podem significar menos do que o respectivo silêncio sem palavras. Como quer que seja, precisa haver uma realização da convivência que só se preencha em um outro. É isso que constitui a lida dos homens. Em um sentido particular, essa lida consuma-se em um diálogo, que não quer nem busca outra coisa senão compartilhar o próprio ponto de vista com o outro ou medir o próprio ponto de vista junto ao ponto de vista do outro e colocar o próprio ponto de vista à prova junto à resposta do outro.

Como todo entendimento que se realiza em palavras, um tal "diálogo" não precisa apenas se ajustar ao campo de domínio da respectiva língua e de suas regulações. As coisas dão-se muito mais de tal modo que a própria resposta impele para a palavra – tal como quando Heidegger diz: "a linguagem fala"[22]. Mesmo um diálogo como alguns diálogos platônicos, nos quais Sócrates conduz a exposição e o companheiro de diálogo parece ser apenas guiado, permanece apesar de tudo um diálogo. O parceiro acompanha efetivamente o movimento e atesta ao final em seu não saber que se tornou um verdadeiro parceiro de diálogo, que se tornou capaz de um verdadeiro diálogo. O jogo aberto de pergunta e resposta não transcorre entre aqueles que sabem, mas entre indivíduos que questionam. Sócrates parece ratificar verdadeiramente que se pode conduzir um diálogo. Todavia, a verdadeira arte de conduzir um diálogo dá-se quando os dois parceiros de diálogo são ambos conduzidos. Esse é então um verdadeiro diálogo que conduz a algo.

A fim de liberar essa realidade verdadeira da linguagem no diálogo, junto ao qual vem à tona algo que denominamos a coisa mesma, de todo subjetivis-

---

21. Do grego: participação (N.T.).

22. A estrutura dessa proposição é a mesma das expressões *es weltet* e *es wortet*. Nesse sentido, *Die Sprache spricht* (a linguagem fala) não designa o fato de a linguagem falar alguma coisa, mas significa antes o fato de "a linguagem se fazer linguagem" (N.T.).

mo de nossa tradição conceitual ocidental, utilizei o conceito de jogo – com certeza, não sem ser inspirado por Nietzsche e, então, por Wittgenstein. Seguindo as suas próprias evidências e perseguindo com certeza metas ligadas a uma crítica da metafísica bastante diversa, Wittgenstein alcançou algo similar. Em todo caso, o processo do entendimento mútuo não pode ser considerado como um procedimento metódico que fixa um indivíduo contra o outro, mas consuma-se como a dialética de pergunta e resposta, uma dialética que se acha aberta segundo os dois lados e que transcorre entre os dois parceiros de diálogo. Esse é um processo que nunca se inicia do zero e que nunca termina com uma soma total plena. – Mesmo o texto, e, antes de tudo, aquele texto que é uma "obra", isto é, uma obra de arte linguística que se encontra diante de nós destacada de seu "criador", é como alguém que responde incansavelmente a um esforço jamais esgotável de compreensão interpretativa e é como um indivíduo questionador que se contrapõe a um outro sempre pronto a responder. Procurei apresentar isso em estudos sobre estética e poética[23]. A virada hermenêutica extende-se, assim, para além dos limites da ciência moderna que é dominada pelo ideal do método. Desse modo, ela descortina o lado inverso da cultura científica que domina nossa civilização e entra em cena como a cultura das "humanidades", que também são denominadas ciências humanas ou ciências da cultura, ao lado das ciências da natureza, abarcando em verdade a totalidade de nossa configuração humana da vida. Ela serve a uma tarefa que é colocada a nós todos, a saber, encontrar o equilíbrio correto entre o poder do saber dominante e a sabedoria socrática do não-saber em torno do bem.

A experiência socrática originária que deixa a filosofia se transformar em dialética (e que talvez já fosse, sem o saber, antes de Sócrates dialética, isto é, diálogo da alma consigo mesma) parece-me preparar menos o surgimento da metafísica, da "ciência primeira", do que deixar clara a disposição natural do homem para a filosofia. O homem não tem apenas linguagem, *logos*, razão – ele é colocado no aberto, ele é exposto constantemente ao poder e ao precisar perguntar, para além de toda resposta alcançável. É isso que significa ser-aí. Aqui, a tríade arte-religião-filosofia entra novamente em seu antigo direito. O Ocidente tomou o caminho da ciência e submeteu por meio disso as formas de vida da humanidade a uma reconfiguração, cujas consequências continuam sempre impassíveis de serem visualizadas. Desse modo, a "filosofia" conquistou uma ligação estreita com a ciência – e assumiu inversamente em seus ombros uma cisão em relação à arte e à religião, tal como nenhuma das outras culturas elevadas da Antiguidade ou do círculo cultural não europeu jamais o fez. Nós vive-

---

23. Esses estudos estão hoje reunidos nos volumes 8 e 9 (*Ästhetik und Poetik I und II*) dos *Gesammelten Schriften* (Escritos reunidos) de Gadamer. Uma extensa coletânea desses escritos foi selecionada e traduzida recentemente por mim para a editora Martins Fontes sob o título *Hermenêutica e estética* (N.T.).

mos na era da ciência. Com isso, o fim da metafísica parece ter chegado. Também o fim da religião? Também o fim da arte? Enquanto perguntarmos assim, enquanto continuarmos efetivamente formulando questões, tudo permanece em aberto. Mesmo a possibilidade da metafísica. A metafísica talvez não seja apenas – e mesmo em Aristóteles ela não é apenas – aquela ontologia que busca constituir junto ao ente supremo o que o ser é. Ela significa muito mais a abertura para uma dimensão que, sem fim como o próprio tempo e presente fluente como o próprio tempo, envolve todo o nosso questionar, todo o nosso dizer e todas as nossas esperanças. Para dizer isso de maneira aristotélica: Aristóteles distinguiu o ente supremo como aquilo que é sempre presente para si mesmo, como *energeia, actus purus*[24], caracterizando esse elemento divino a partir das possibilidades mais elevadas do homem, como vigília, como visão e como a visualização pensante daquilo que é. Esse é um aspecto do ser que certamente possui verdade. Ser é presente e toda consciência presente visa ao ser. A objetividade da ciência é o mais puro – naturalmente também o mais abstrato – preenchimento dessa experiência do ser. Todavia, o ser do "aí" é mais. Ele não é apenas o presente entre o não-ser do que passou e o não-ser do ainda-não, nem tampouco é apenas o presente-para-si que denominamos "autoconsciência". Trata-se aqui do despertar no qual "o mundo munda" como em toda manhã. Trata-se do questionar que se coloca para além de todo presente e que se abre para o possível, do dizer que busca as suas palavras para o indizível até que "a palavra se dê" e seja como resposta e sempre uma vez mais do esperar que percebe o ainda-não e não é cheio de expectativas – para falar como Heráclito: somente aquele que conta com o inesperado e com o que-não-pode-ser-esperado poderá encontrar preenchimento para a sua esperança. Toda fala que está dirigida para os outros – os presentes, os ausentes, os indivíduos determinados ou indeterminados –, quer como questão ou como resposta, está consciente do fato de não ter dito o que propriamente queria dizer. Somente nos casos felizes em que um diálogo verdadeiramente acontece, em que o outro vem ao encontro e corresponde realmente, toda tentativa se transforma de fracasso em sucesso. Isso também vale para o diálogo da alma consigo mesma que Platão denominou "pensar", assim como para toda lida com um texto, seja esse um poema, seja esse um pensamento. Fenomenologia, hermenêutica e metafísica não são três pontos de partida filosóficos diversos, mas o próprio filosofar.

---

24. Em latim no original: ato puro (N.T.).

3
O ser e o nada (J.-P. Sartre) (1989)

Só vi Jean-Paul Sartre uma única vez em minha vida, em uma noite em Siena. Nós tínhamos chegado tarde. Eu tinha andado à noite pelas ruas e fui até a célebre Piazza del Campo, na qual os restaurantes se inclinam para a praça como em um anfiteatro. Aí achava-se sentado um único homem sozinho, Jean-Paul Sartre. Todavia, tinha aprendido que nunca se deve falar com um homem sozinho. Portanto, meu aval para falar sobre Jean-Paul Sartre é igual a zero. Não obstante, se ouso falar sobre ele, isso acontece por um motivo que vai além de minhas experiências pessoais. Gostaria de mostrar o quão difícil é compreender um pensamento filosófico francês a partir da tradição alemã e o quão difícil é também o inverso – por modéstia fala-se menos desse caso. Por isso, gostaria de relatar o que aconteceu outrora quando li Sartre. Recebi posteriormente a primeira edição de *L'être et le néant*. Foi um presente de Martin Heidegger para mim. Ele tinha cortado a parte de cima de quarenta páginas desse volume[25]; ele não foi além com a leitura e isso não é de modo algum tão espantoso. É preciso dizer inicialmente que esse livro é inacreditavelmente difícil de ler, na tradução ainda mais difícil do que no original, tal como sempre acontece com traduções. Agora fiz a prova: depois de quase quarenta anos exatos, li uma vez mais o livro na tradução alemã e gostaria, então, de reproduzir algumas impressões de minha antiga apreensão das coisas e em relação àquilo que talvez possa interessar em termos documentais. Sei que não posso discutir essas coisas no nível dos questionamentos atuais, mas antes talvez no nível de questões imperecíveis. Posso lembrar inicialmente que Sartre foi com certeza desde Bergson o primeiro grande pensador francês a também encontrar na Alemanha um eco autêntico. Seu nome ligou-se muito rapidamente com o nome de Merleau-Ponty, o fundador da revista *Les Temps Modernes*, cuja articulação com Husserl alcançou concomitantemente a nossa consciência pública dos anos de 1940. No entanto, não havia qualquer dúvida de que o primeiro impulso de nossa atenção proveio de Sartre.

---

25. Gadamer alude ao modo como as edições francesas antigas eram encadernadas. Elas vinham sempre fechadas de quatro em quatro páginas, de tal modo que era preciso cortar a parte de cima das folhas para poder seguir com a leitura (N.T.).

O fato de os filósofos franceses, mesmo homens tão geniais quanto esse grande escritor Jean-Paul Sartre, absorverem três filósofos em si e tomá-los como seus próprios contemporâneos foi para mim um desafio particular e representou um problema hermenêutico. Esses três pensadores alemães chamam-se Hegel, Husserl e Heidegger. Eles são os três grandes Hs, como costumo dizer às vezes, e é uma tarefa quase insolúvel para nós diferenciar esses pensadores tão diversos e os motivos que confluíram a partir daí para o pensamento de Sartre, apreendendo seus enunciados comuns. Seguramente, a constelação era significativa. O livro apareceu em 1943 durante a ocupação alemã em Paris e foi escrito em parte sob o domínio de guerra dos alemães. Em todo caso, ele foi um livro cuja amplitude de seu efeito não é comparável com a amplitude do efeito do romancista - de *A náusea* - ou do teatrólogo e mesmo do autor de um roteiro para um filme tão infinitamente triste e belo quanto *Les jeux sont faits*.

Se devo falar hoje da filosofia de Jean-Paul Sartre e de meu esforço por compreendê-la e por torná-la frutífera, então precisamos manter na consciência o seguinte: um grande escritor formulou aqui por assim dizer seus princípios ainda semiacadêmicos. As publicações teóricas antes de *O ser e o nada* foram obviamente componentes e passos preparatórios para essa obra que pode ter recebido algumas cunhagens prévias a partir da tradição universitária francesa. No entanto, o seu valor e o seu efeito talvez possam ser honrados precisamente por aquele que, como eu, não tem a menor ideia das atualidades acadêmicas de hoje tanto quanto de outrora. Pois problemas da filosofia são aqui voltados para o ponto central em sua forma mais genérica e ousada por um jovem pensador, problemas nos quais podemos reconhecer de fato muito de nossos próprios esforços.

Para deixar isso claro, preciso descrever inicialmente o *kairos*[26], o espírito da hora, com o qual essa obra surgiu e se tornou efetiva. Obviamente, Sartre também estudou em Berlim. Sabe-se que ele conseguia ler em alemão e que foi tocado pelo célebre seminário de Alexandre Kojève (no mínimo por meio de conhecidos), no qual quase toda uma geração de nomes franceses que hoje se acham na consciência da esfera pública francesa foi novamente confrontada com Hegel. Alexandre Kojève, que conheci bem pessoalmente, era um emigrante russo que, à procura de uma intelecção mais profunda dos fundamentos da forma sangrenta com a qual a revolução marxista transcorreu na Rússia, realizou primeiro na Alemanha e mais tarde na França o estudo de Hegel. Bem cedo, Iring Fetscher publicou ao menos um extrato dos cursos de Kojève de outrora, realçando com razão os interesses contemporâneos e biográficos do jovem Kojève. Ouvi do próprio Kojève que ele não conseguia compreender

26. Do grego: tempo certo, momento oportuno (N.T.).

quando jovem como é que seu pai, um homem venerado em seus latifúndios como um patriarca, como um amado e velho pai do todo, pôde ser tão brutal e desconsideradamente aniquilado pela onda revolucionária que se elevou naquela época quanto todos os outros proprietários, dos quais alguns não viviam em um clima tão bom com seus camponeses. Era isso que o jovem Kojève queria compreender. Por isso, ele estudou Marx e, naturalmente, Hegel. Ele certamente não encontrou aquilo que buscava. Como é que devemos mesmo compreender todos os enigmas da alma humana, se nós mesmos somos todos um enigma?!?

Assim, Sartre entrou em contato com a filosofia alemã. Em particular, ele foi inspirado pela fenomenologia na Alemanha. Ele não esteve outrora em Freiburg, onde se podia realmente aprender fenomenologia, mas apenas em Berlim, onde não se estava em condições de aprendê-la. Com certeza, porém, ele foi um leitor febril das coisas que havia para ler e podemos encontrar em sua obra um aglomerado francamente inextrincável para um filósofo alemão de entretecimentos de pensamentos filosóficos que deixam os nossos próprios pensamentos aparecerem para nós sob uma nova luz e sob um novo ponto de vista. Pois bem, mas é constitutivo de um *kairos* que haja um encontro de dois. Fala-se aqui de Sartre e de nós mesmos nos anos posteriores a 1945. Qual era a nossa situação? Qual era a tendência filosófica do instante de outrora? Como não poderíamos deixar de esperar, depois que essas charamelas e tiradas públicas foram se dissipando, a esfera pública concentrou-se uma vez mais naquilo que também tinha ocupado precisamente a nós mesmos durante o Terceiro Reich nos cursos acadêmicos. Eu era professor em Leipzig e realizei outrora exercícios de leitura tanto sobre Hegel e Heidegger quanto sobre Husserl, que era malvisto enquanto judeu, sem que ninguém se escandalizasse. Os cursos acadêmicos nas universidades eram consideravelmente menos perturbados ou desfigurados do que a opinião pública pode hoje imaginar. Os intelectuais eram por demais desprezados pelos nazistas para que esses tivessem se preocupado com o nosso trabalho científico. Na situação do período posterior ao fim da guerra, em contrapartida, o ridicularizado precisava parecer como novo para a consciência pública. Assim explica-se o efeito da Edição-Husserl que começou a ser lançada em Louvain. De repente, Husserl, que tinha desaparecido da esfera pública – se não também de nossos seminários filosóficos –, reapareceu com seus trabalhos e interveio na discussão mesmo na Alemanha.

Ao mesmo tempo, a opinião pública ainda teve uma outra surpresa gigantesca. Mesmo Heidegger, que nos últimos anos não tinha sido propriamente favorecido pelo regime nazista – ele não podia mais publicar seus trabalhos por essa época – e que tinha perdido todo crédito na opinião pública depois de 1945, passou a dominar de uma vez só a cena. Convidei Heidegger uma vez, estávamos certamente no final dos anos de 1950, para fazer uma conferência em Heidelberg. Nessa ocasião, precisamos trabalhar no enorme auditório com

programas que as pessoas compravam por um marco. Somente assim foi possível que Heidegger chegasse efetivamente até a sala na qual ele tinha de falar. Ninguém precisa achar bonito o fato de as coisas terem acontecido assim. Só quero descrever o que estava acontecendo e sob que pressupostos nós - portanto, eu, por exemplo - lemos Sartre.

Como aluno de Heidegger, eu não era certamente nenhum seguidor por ele reconhecido de suas ideias. Aprendi muito com ele e absorvi muito dele. No entanto, ele costumava dizer mais tarde com frequência: O senhor com o seu mestre Natorp! Natorp era o cabeça da escola de Marburgo, o professor com o qual tinha feito minha tese de doutorado em 1922 como um rapaz imaturo. Ao dizer isso, Heidegger tinha em vista o fato de eu nunca ter me livrado totalmente de meu mestre Paul Natorp. Não digo isso para perder crédito ou mesmo para ganhar crédito, mas apenas para descrever uma vez mais como nos encontrávamos outrora em uma situação determinadamente marcante. Desse modo, não fui só eu que fui guiado em muitos passos de pensamento tanto por Husserl quanto por Heidegger. O mesmo aconteceu com Landgrebe, com Eugen Fink, com Gurwitsch e Biemel, o mesmo aconteceu com todas as pessoas mais diversas possíveis que sobreviveram ao período nazista ou aos anos de guerra não na Alemanha, mas na emigração ou na semiemigração, se é que podemos contar aí Louvain. Todos eles procuraram trabalhar o elemento comum entre Husserl e Heidegger da maneira mais forte possível e não tomar apenas por sustentável enquanto tal a contradição que por razões políticas se adoraria ter visto entre os dois. E como eles o fizeram! Não, por exemplo, na medida em que mostraram que Heidegger se baseava totalmente em Husserl, mas inversamente na medida em que deixaram claro o fato de os pensamentos filosóficos de Husserl em seus anos tardios se aproximarem totalmente de Heidegger. Há um artigo de Ludwig Landgrebe, que eu mesmo ainda publiquei na *Philosophische Rundschau* e que se intitula: "Despedida do cartesianismo". Nesse artigo, Landgrebe queria mostrar que Husserl tinha abandonado em verdade por fim as posições de partida cartesianas, que ele sempre acentuara uma vez mais por meio de seu recurso ao eu transcendental, como consequência de seu próprio pensamento sobre o tempo e sobre a consciência do tempo, e seguido na mesma direção de pensamento que Heidegger. Isso descreve de maneira plástica a situação filosófica, na qual me aproximei da leitura de Sartre.

É claro que li o original francês. Traduções de textos filosóficos são extremamente necessárias e oferecem uma certa mediação, mas não conseguem realizar senão uma certa aproximação ao original que elas não conseguem substituir. Trata-se de um problema principial de traduções, sobre o qual também se precisaria falar nesse contexto. Nesse instante, é suficiente para mim acentuar o fato de na obra conjunta de Jean-Paul Sartre *O ser e o nada* ser em verdade o livro mais significativo em termos teórico-filosóficos, mas não circunscrever de maneira alguma o todo de seu cosmos intelectual. Todavia, apesar de Sartre

ser um grande escritor, que pode ser reconhecido enquanto tal mesmo em uma tradução, é difícil se colocar em alguma medida de acordo com ele e, com isso, com a tradição francesa de pensamento por ele representada. Essa foi a expectativa com a qual acolhi meu estudo de Sartre e a experiência também a ratificou. Não é tão fácil conjugar o ideal cartesiano da *clarté*[27] com a turva profundidade da tradição romântica alemã que vai de Hamman, passa por Herder e Hegel e chega até Heidegger. No entanto, a questão é saber se é correto que um lado não tome conhecimento algum do outro e se não é a hora de tentar conduzir o diálogo a um desenvolvimento melhor, sem as unilateralidades e as parcialidades dos ideais estilísticos que são cultivados em círculos culturais diversos. Essa é, em todo caso, a razão pela qual estou aqui.

Tentemos deixar claro para nós como Sartre, sob a influência tripla de Husserl, Hegel e Heidegger, realizou a adaptação desses pensadores. Já disse que a fusão desses três pensadores em uma unidade é o enigma e o encanto propriamente ditos desse pensamento. Nesse ponto, ele começa como fenomenólogo. Heidegger leu exatamente os parágrafos, nos quais Sartre escreve sobre fenomenologia, e marcou algumas coisas. Quando ele me deu o livro de presente, essas marcações estavam aí. Em uma passagem afirma-se: "Husserl ou Heidegger diriam..." Heidegger riscou imediatamente o "ou" e colocou na margem um ponto de interrogação. Ou bem Husserl, ou bem Heidegger, mas não os dois de uma vez. Assim são as coisas, nas quais buscamos nos perfilar. Precisamos tentar destacar os passos modestos do próprio pensamento que são dados por nós, para que eles se tornem efetivamente visíveis. No caso de Heidegger, havia em verdade razão suficiente para insistir na diferença. Os pontos de partida que Heidegger tinha encontrado em Husserl foram por fim repelidos por ele com uma ousadia inacreditável, a fim de liberar talvez temas ainda mais profundos de seu próprio filosofar. Conhece-se essa rejeição em geral como "a viragem", na qual o questionamento transcendental no estilo de Husserl foi rejeitado. Acredito que essa viragem é um retorno e não uma inversão: retorno aos temas originários, semirreligiosos, sob os quais Heidegger tinha se enredado no pensamento.

Foi assim ao menos que vi a situação, na qual me encontrava quando li Sartre. Por outro lado, precisamos ter clareza quanto ao fato de estudarmos aqui simplesmente os momentos iniciais acadêmicos de Sartre e de sua obra restante, antes de tudo a sua obra poética, ter encoberto em certo sentido o efeito de sua obra filosófica. Trata-se da força de impacto e da compreensibilidade totalmente diversa que esses outros *genera dicendi*[28] possuem e que nós denominamos na Alemanha o estilo do moralista. Eles dizem algo fundamental-

---

27. Em francês no original: clareza (N.T.).

28. Em latim no original: planos estilísticos (N.T.).

mente diverso daquilo que está em curso na filosofia alemã de nossos dias, em Husserl tanto quanto em Heidegger e naqueles que tinham tentado aprender com Heidegger.

Se nos perguntarmos agora do que Sartre se apropriou no encontro com a filosofia alemã, então precisaremos reconhecer inicialmente que ele acolheu um autêntico tema fenomenológico. Trata-se daquilo que ele denominou, com um matiz um pouco cartesiano, o "cogito pré-reflexivo". O que se tem em mente por esse cogito é o fato de a reflexão ser em verdade um ato secundário, e, com isso, o fato de a autoconsciência também ser um fenômeno secundário ante a consciência do mundo. Aristóteles já sabia desse caráter secundário. Ele fala no livro *Lambda* da *Metafísica* sobre o fato de, quando temos uma coisa realmente em vista, só estarmos cônscios de nós mesmos, de nosso próprio pensamento, em meio a um olhar de viés. Uma tal percepção é autoconsciência em um sentido que não se confunde com a reflexão sobre o ato do pensamento. Ela é uma consciência que acompanha o pensar-algo. Isso é desenvolvido pela primeira vez por Aristóteles no *De anima*. Franz Brentano, o bisavô da escola fenomenológica, fez valer isso com ênfase em sua *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Psicologia a partir de um ponto de vista empírico). Se vejo algo, então sei de qualquer modo que o vejo. Mas isso significa que transformo o meu ver isso em objeto quando o sei? Não, significa que uma tal consciência segue junto, que ela está por assim dizer concomitantemente presente, animando os atos de nossa consciência do mundo, o fato de nos voltarmos para o outro, para os outros homens ou para as coisas do mundo. Sartre acolheu esse estado de coisas. Seu primeiro ponto de partida é o cogito pré-reflexivo. É assim que ele denomina a "consciência". Desse modo, se é que posso empreender aqui uma formulação totalmente aguçada, a consciência visa a uma qualidade originária da vitalidade humana em todas as suas estruturas vitais e em todos os modos de comportamento. E *O ser e o nada* é em boa parte dedicado à tarefa de mostrar que não há apenas aquele *cogito me cogitare*, aquela reflexão da autoconsciência que foi desenvolvida por Descartes e que, então, no idealismo alemão, em Fichte e mais tarde em Husserl, ganhou totalmente o ponto central. Husserl também sabia naturalmente algo desse outro tipo de ser cônscio que acompanha a consciência de algo. Toda a análise da consciência do tempo está impregnada do anseio por mostrar que a retenção, isto é, o ainda-reter-na-consciência algo que não é mais, mas justamente foi, não é nenhum ato de reflexão, mas, como a palavra bem o diz, *retention*, o reter algo que quer submergir e constantemente submerge. Nesse sentido, aquilo que Sartre acolhe é a boa e velha herança fenomenológica. O que naturalmente não se adequa aqui nessa genealogia de Sartre é Hegel. Pois é claro que Hegel foi nesse ponto fichtiano, ou seja, cartesiano. Ele sempre descreveu a reflexão diretamente como a transformação do visar ou do experimentar imediato, uma transformação que entra em cena por meio da objetivação de um ato.

Esse é o segredo da experiência da consciência, que é descrita por sua *Fenomenologia do espírito*.

Portanto, a nossa primeira constatação até o momento é: há aqui uma grande herança fenomenológica que falta de uma maneira peculiar no caso de Hegel e que talvez intensifique justamente por isso a afinidade entre Sartre e a fenomenologia alemã. Em seguida, porém, chegou Heidegger – para ele naturalmente ao mesmo tempo – e Kojève já se achava desde sempre com Hegel no pano de fundo. Heidegger formulou novamente a pergunta sobre o ser. De repente, esse torna-se um tema central. Aquilo que em Husserl não passava de referências modestas a uma ontologia formal e a ontologias materiais do mundo corporal ou da matemática, o que quer que isso possa ser, se transforma subitamente na questão central: O que significa propriamente ser? A metafísica não tinha questionado desse modo? Mas será que a tradição metafísica, a partir de Aristóteles, concebeu essa questão em sua real profundidade, ou será que ela dissimulou por fim mais do que abriu? Essa é a tão conhecida destruição da ontologia grega que distingue a radicalidade de Heidegger na crítica à filosofia da consciência.

Como é que Sartre conseguiu fazer então valer um motivo hegeliano a partir desse ponto de partida heideggeriano radicalizado da fenomenologia? E Sartre conseguiu de fato fazer isso. De início, ele seguiu a boa tradição fenomenológica e pensou a consciência como intencionalidade. Essa foi a liberação final das representações risíveis de uma caixa da consciência, na qual nossas representações se encontrariam encerradas, de modo que nos acharíamos diante da questão precária sobre como sairíamos afinal daí até a realidade. Essa teoria da consciência foi efetivamente substituída por um refinamento da teoria brentaniana e, portanto, segundo a coisa mesma, por meio de um retorno à concepção grega das coisas. Consciência é sempre já consciência de algo. Lembro-me de uma conferência de Heidegger em um ginásio de Darmstadt no começo dos anos de 1950, na qual ele afirmou que seria um erro dizer: "Vejo que lá está a porta". "Eu" estou "lá" quando vejo a porta. Aquilo que Scheler denominou a "extática" da consciência, o completo ser-fora-de-si, também conquista em Sartre completamente o seu direito. Mas, então, acrescenta-se algo. Sartre compreendeu o significado da colocação da pergunta husserliana: O que é um objeto da percepção? Esse copo, por exemplo, eu só consigo ver do meu lado e o senhor apenas do seu lado. Posso virá-lo. Nesse caso, só vejo uma vez mais o meu lado – e não o lado detrás – e o senhor do mesmo modo. Husserl denominou esse fato o "sombreamento" do objeto da percepção: o objeto da percepção obnubila-se continuamente. Husserl afirmou, então, que esse é o único sentido sustentável da doutrina kantiana da coisa em si, que aparece nesse contínuo dos sombreamentos. Se esse caráter contínuo dos aspectos se apresenta assim como um contínuo, isso significa justamente que essa aparição é o próprio corpo – e não um ser qualquer, um *noumenon* ou alguma outra coisa oriunda do "trasmundo". Meu professor Natorp

dizia, de maneira similar, que a coisa em si não é outra coisa senão a tarefa infinita da determinação do objeto do conhecimento.

Sartre concluiu a partir desse pensamento fenomenológico-neokantiano que o decisivo na fenomenologia é o fato de um fenômeno ser um aparecer, sem que haja alguma coisa por detrás daí. O ser é o ser da própria aparição. É isso que precisamos inquerir quando formulamos juntamente com Heidegger a questão acerca do ser. Em verdade, tudo isso é muito hegeliano. Como se sabe, Hegel diferencia na *Ciência da lógica,* em primeiro lugar, a lógica do ser e, então, a lógica da essência. Nesse caso, a essência é a verdade do ser – e não algo por detrás. E se Hegel estabelece o conceito, a "suma conceitual", acima da essência, então esse conceito é a unidade de ser e essência e, com maior razão, nada por detrás. Sartre também deu esse passo a seu modo, sem reconhecê-lo em Hegel. Não é a metafísica no sentido de um "trasmundo", por detrás do mundo dos fenômenos, que é com isso evocada, mas é o próprio ser que se apresenta por assim dizer em seu aparecer. Segundo a minha convicção, aliás, é isso que o próprio Platão tinha em vista, por mais que Heidegger só tenha considerado Platão a caminho da metafísica enquanto ontoteologia. Portanto, Sartre reconheceu aqui algo em Hegel, a saber, o fato de o universal não ser nada senão a totalidade do concreto. É isso que se conhece a partir da terminologia de Hegel como o ser-em-si-e-por-si. Sartre o resgatou de modo extremamente habilidoso a partir da análise do próprio fenômeno.

Como continuei lendo Sartre, então? Tínhamos aí Husserl, tínhamos aí Hegel e tínhamos aí a questão heideggeriana sobre o ser; e, então, continuo a leitura de *O ser e o nada* e digo: O que é isso afinal? Será que Sartre é um eleata? Aquilo que ele descreve aí é efetivamente o ser de Parmênides, é Parmênides até o cerne do teor vocabular. Não sei se Sartre estava totalmente consciente disso, mas é bem provável que sim. Ele fala de um ser pleno, no qual não há por assim nenhuma cesura, nenhuma fenda e nenhum não. Daquilo que é não se pode dizer senão que ele é. Isso é ser. Essa esfera homogênea do ser ou essa bola do ser, tal como se diz no poema de Parmênides, aparece em Sartre como o em si, o *être-en-soi.* Em francês, isso soa tão ruim quanto em alemão. Mas Sartre também reflete sobre esse em si. Ele não tem propriamente isso em vista. Não há um "si" aqui. O ser não é ligado reflexivamente a si mesmo. Portanto, Sartre assume aqui uma expressão hegeliana. Com esse em-si, tal como ele o define, visa-se à presença do ser junto ao ente. O ente tem o ser assim "em si", sem ter consciência disso. Tão bem indeterminado – tão indeterminado como quando Platão diz que as coisas tomam parte na ideia ou bem por meio da imitação, ou bem por meio da apresentação, ou bem por meio da comunidade, por meio da mistura ou do entrelaçamento ou de algum outro modo. Não é de maneira alguma isso que está em questão em Platão. A única coisa que está em questão é que não se tenha representações coisificantes e substancializantes da "ideia". É assim que o "ser" também se mostra em Sartre.

Sartre procurou introduzir aqui um tema hegeliano na fenomenologia husserliana por sobre um caminho que passava por Heidegger. Em seguida, ele procedeu de maneira totalmente eleática. Sabe-se que Parmênides disse: afasta-te do caminho do nada e do não, esse é um caminho intransitável. Ao que me parece, uma grandiosa visão, com a qual Parmênides deu o passo decisivo para a história do pensamento ocidental. Ele formulou a questão: O que vós pensais propriamente, vós grandes homens sábios de Mileto, quando vós dizeis: no começo, tudo era água. O que havia antes? O nada? Eu vos advirto quanto a esse caminho. Sartre não pergunta certamente como um eleata, mas como alguém que realiza uma vez mais por conta própria a representação eleata do ser e que ratifica novamente o começo grego da questão ontológica. Mas não se pode permanecer aí. Em algum momento, algo entra nessa esfera fechada de marfim do ser, um rasgo, uma pequena "pelezinha não". Essa é uma expressão de Sartre. Quando as coisas se tornam poéticas, na maioria das vezes trata-se de Sartre e não de mim. Uma pequena "pelezinha não" adentra o ser. De onde afinal? Como afinal? Sartre viu algo nesse caso. Com certeza, ele é um grande escritor e, assim, o seu modo de pensamento é cunhado de maneira retórica – naturalmente por meio de uma outra forma de retórica do que a nossa brava retórica acadêmica na Alemanha, isso compreende-se por si só. Mas acho que ele viu algo correto, a saber, que nós introduzimos enquanto seres pensantes o não em nossa experiência mais própria. É isso que Manfred Frank tem em vista quando vê relações entre mim e Sartre. Com certeza, não se trata de influências diretas, mas da mesma tematização da questão.

O enigma da questão é efetivamente esse: o fato de tudo se tornar repentinamente oscilante como a formulação da questão. É assim ou não é assim? Não é assim, e, em seguida, é assim? Essa "suspensão" do ser que é em si até o cerne do meramente possível, uma "suspensão" que reside em toda questão, é denominada por Sartre, em articulação com Hegel, "negatividade". Negação é penetração do "não". O ser uno não é mais uno. Esse aqui não é isso aqui. Não consigo, infelizmente, pensar sem me reorientar sempre pelos velhos conteúdos subsistentes do questionamento grego. Assim, também vejo aqui uma vez mais o fato de já existir em Platão uma bela brincadeira. Platão deixa Parmênides entrar em um diálogo, no qual seu discípulo Zenão mostra com quarenta provas que não há "muitas coisas", mas apenas "uma". Platão já tinha visto isso de modo exato e Zenão já tinha certamente dado os passos iniciais para que essa negação do não e do próprio dizer não já contivesse uma questão sobre algo e, com isso, um caráter de não, uma nulificação. Em francês, então, isso se torna maravilhoso. Se Heidegger tivesse sido tão feliz a ponto de pensar sobre o nada negador em francês, então Carnap não teria deixado de acompanhar o seu jogo. Imaginemos só como Carnap se queixava amargamente pelo fato de não se poder escrever o nada e o não no quadro-negro. A língua francesa pode. Ela diferencia entre *rien* e *néant* – e qualquer um que tenha sentimen-

to linguístico escuta em *néant* o "fazer-se não"[29]. Em contraposição a *rien*, a terminação adverbial em *néant* evoca o *néantisant*. O não é o *néant néantisant*. O que está em questão agora é que a experiência do não e a experiência do nada não venham apenas à tona – tal como se tem em vista de maneira consequente na simbolização carnapiana – como um caráter semântico de um juízo. Faz-se nesse caso um traço ou qualquer outro símbolo combinado e pode-se dizer que é a essa sentença, a esse posicionamento que se visa, e que a negação, como algo que ainda precisa enquanto tal de um símbolo, não é de maneira alguma necessária, só há esse negar. Ou será que o que está aqui em questão é ainda outra coisa além das "proposições", além da lógica apofântica, da concordância e da irrefutabilidade de séries proposicionais e argumentativas? Foi isso que Sartre, talvez inspirado por Heidegger, expôs para nós com uma abundância admirável – ele foi sim no fundo um grande antropólogo e psicólogo social. O elemento negador está implicado no ser-aí e não apenas na questão e na resposta.

Lembro-me de ter pensado desde a minha mais tenra juventude, infelizmente sem a expertise conceitual necessária, sobre o que significa propriamente que algo se quebre, que algo se despedace. Muito frequentemente as coisas quase se quebram – e, então, nada acontece; e um dia elas se quebram – e então é definitivo. Precisamos ver aí o problema metafísico, esse elemento completamente incompreensível de que de repente não é mais possível nenhuma reversibilidade. Em nossa sociedade marcada pelo descartável, isso está lentamente se perdendo; mas ainda fui educado em casa de maneira um tanto rigorosa e sempre procurei quebrar o mínimo possível. Em todo caso, o exemplo da fragilidade não é apenas meu, mas também de Sartre. Peço desculpas se as coisas soam como se fosse eu. Não, foi Sartre quem distinguiu a fragilidade entre outras coisas como um exemplo dessa *force néantisant*, desse poder "negador".

Até o momento podemos dizer: as coisas estão indo maravilhosamente bem, logo estaremos junto a *O que é metafísica?* de Heidegger e tudo estará na mais perfeita ordem. Mas as coisas não seguem tão rapidamente assim. Pois Sartre permanece um cartesiano. Em verdade, ele não quer certamente renovar a estreiteza de um conceito de reflexão que desaguou no pensamento moderno a partir de Descartes e, em última instância, a partir da lógica da alta escolástica. Sartre perguntou-se de fato como essa conexão entre ser e nada propriamente se parece. Esse "fazer-se não", não é sempre de qualquer modo um dizer não, ainda que ele não seja nenhum dizer real, mas um fazer-não ante o ser? Portanto, as coisas não se dão efetivamente como a consciência, esse rasgo da espessura de um fio de cabelo no ser, a partir do qual a esfera simétrica do ser se mostra repentinamente estilhaçada? É possível que essa esfera se

---

29. Heidegger verbaliza a partícula não e cria assim um estranho neologismo: *das Nichten*. Gadamer vale-se deste neologismo aqui. Para acompanhar o campo semântico do original optamos pela locução "fazer-se não" (N.T.).

rompa, é possível que ela venha a submergir no nada. Essa capacidade do ser-por-si, essa reflexividade da consciência que visa a si mesma e a todas as suas opiniões, que visa às suas representações e pensamentos, é sim como uma espécie de mundo contrário ao em si da esfera de marfim do ser. Não precisamos levar a sério o fato de essa ser a situação do homem em face da firmeza constante e inatingível do ser-em-si? Não se pode negar o ser, diz Sartre, o ser é pleno e esférico. No entanto, em nosso ser-por-si do ser-em-si, em nosso acolhimento do ser, não há apenas rasgos da espessura de um fio de cabelo – há aí abismos, nos quais o pensar se desencaminha e se perde.

Se nós nos colocarmos essa questão juntamente com Sartre, então chegaremos à tese de que a ambiguidade cobre em verdade tudo nesse ser-por-si. Nada é poupado dessa ambiguidade. Sartre dá exemplos. Ele descreve a angústia. De maneira significativa, ele recorre ao conceito heideggeriano e à ilustração heideggeriana da angústia como esse elemento aniquilante. No entanto, em um sentido totalmente diverso. Ele descreve de maneira bastante plástica como temos medo de ficar tontos em um caminho íngreme na montanha, como nos dispomos a afastar o olhar o mais rápido possível do abismo. Mas ele não descreveu tão bem o quão relaxante é olhar para o abismo e esse é mesmo o demônio propriamente dito da vertigem. As pessoas têm vertigem pelo fato daquilo em que elas não encontram apoio algum atrair de maneira tão irresistível. Todavia, o psicólogo Sartre estava seguramente consciente dessa particularidade – apenas em um outro contexto. Não quero de maneira alguma ensinar-lhe alguma coisa aqui, mas apenas mostrar que ele descreveu a angústia de modo unilateral, tanto quanto a insinceridade. Nós dizemos para tanto "autenticidade" e "inautenticidade", em francês diz-se *mauvaise foi*[30]. Essa expressão não corresponde à nossa "mendacidade", mas se mostra como a indiferencialidade fatal na qual costuma se mover entre sincero e insincero o andar furtivo dos homens.

O problema do tempo também é tratado por Sartre em uma longa seção. Seria necessária uma análise particular para mostrar como Sartre elaborou temas husserlianos, heideggerianos e hegelianos – mesmo schellingianos – em seu capítulo sobre a temporalidade. Contudo, nós precisamos confessar agora que alcançamos uma cesura. É a partir daqui, se é que posso me expressar assim, que começa o Sartre propriamente dito. Tudo até aqui, esse eleatismo e o seu estilhaçamento sutil por meio do conceito moderno de reflexão e de consciência, fascinou-me outrora. Mas o Sartre propriamente dito, como a obra de sua vida o mostra, é naturalmente aquele que começa no ponto em que não se trata mais do ser-por-si, mas sim do ser-para-o-outro. Nesse momento, o moralista de grande estilo ganha voz. Uma vez mais, Sartre também colocou

---

30. Em francês no original: má-fé (N.T.).

aqui de início criticamente à prova os seus patriarcas, a fim de constatar as suas insuficiências. Infelizmente, para a minha sensibilidade, ele foi muito injusto com Hegel, que ele leu com certeza com os olhos de Marx. Ele não compreendeu absolutamente em sua significação própria o célebre capítulo sobre a dialética do reconhecimento na *Fenomenologia do espírito*. Ele chegou mesmo a acusar Hegel de recair por fim no idealismo formal do "eu igual a eu". Esse traço encontra-se em verdade em Hegel - mas apenas para ser refutado. O que não se encontra em Hegel para ser refutado?!? O mesmo podemos dizer de Sartre. O que não se encontra em Sartre para ser refutado? Também nesse caso, porém, a coisa se mostra em verdade de uma maneira diversa. Essa dialética do reconhecimento, a dialética da autoconsciência, foi um dia tema de um trabalho que escrevi[31]; e acredito que ela é realmente correta. A dialética da autoconsciência mostra que aquele que trabalha possui uma autoconsciência mais elevada e não uma autoconsciência inferior em relação ao senhor. Essa é a função totalmente clara do capítulo no contexto da *Fenomenologia do espírito*. Sartre não compreendeu isso de maneira nenhuma. Ele seguiu nesse caso a sua recusa bem motivada do idealismo formal e não viu que o próprio Hegel tinha realizado precisamente essa superação. A autoconsciência não se inicia com esse truque do idealismo formal a la Fichte: "eu é igual a eu" e "eu sou aquele que eu sou" ou algo do gênero, mas com o desejo, com esse autossentimento vital daquele que tem fome e se sacia, com esse instante maravilhoso do autopreenchimento na satisfação dos desejos. Naturalmente, quem acha que pode fundar sua vida, sua autoconsciência em um tal sentimento de si desconhece que dependemos de uma outra ratificação além daquela que é dada constantemente de modo apenas fugaz pelo saciar-se. E essa outra ratificação é o reconhecimento por meio do outro, um reconhecimento que só pode ser concedido realmente a alguém pelo homem livre, enquanto os escravos não podem ousar nada, e, por isso, são resignados. É preciso ser já muito primitivo para deduzir a autoconsciência a partir daqueles que dependem de alguém. Somente aquele que é reconhecido pelo homem livre e igual experimenta uma autêntica ratificação. Foi isso precisamente que Hegel procurou mostrar, o fato de a real autoconsciência do idealismo emergir dessa experiência concreta da consciência viva e de sua autoconstrução na dialética da autoconsciência e não de joguetes formais.

Talvez possamos passar aqui por cima de Husserl, pois a teoria husserliana da intersubjetividade é um de seus desfiladeiros[32]. Esse é realmente um dos pontos a cujos fenômenos Husserl sempre teve dificuldade de fazer frente com o seu ponto de partida monadológico; e isso apesar de ele mesmo estar convencido de que não residia aí nenhuma falha de seu pensamento. No entanto,

---

31. Agora na *Gesammelte Werke* 3, n. 3.

32. Ver quanto a isso, p. 106ss.

quando escuto como Husserl descrevia isso: eu vejo aí algo extenso, branco e um pouco rosa, um pouco marrom, então empresto a essa descrição a minha concepção vivificadora e digo: trata-se do homem aí. Em primeiro lugar, vejo supostamente que há algo branco aí e, em seguida, reconheço nesse algo branco um de meus ouvintes. Não, eu vejo realmente o ouvinte e não o branco. Isso significa, porém, que compartilho em verdade da linha de Sartre. Qualquer um sabe sobre Sartre ao menos que ele descreveu o fenômeno do olhar de uma maneira realmente genial em todas as suas peculiaridades: aquilo que sucede na troca de olhares e aquilo que acontece quando nós nos sentimos observados, quando somos por assim dizer rebaixados a um objeto e não somos parceiros na troca entre eu e tu. Mesmo as análises sobre a corporeidade que se encontram nesse contexto, antes de tudo na esfera erótica, têm algo em comum com o mesmo tema da transformação do outro em objeto ou do se tornar objeto ante o outro, com o tema da autoelisão em relação ao outro. Sartre descreveu essa dialética de maneira maravilhosa. É em virtude dessas coisas que lemos Sartre, mesmo se sabemos ou queremos saber muito pouco de filosofia.

Mas precisamos falar ainda uma palavra sobre Heidegger e o "ser-com". É difícil de acreditar o quão diversamente o ser-com foi tratado na literatura posterior a Heidegger. Talvez devesse inserir a mim mesmo nesse contexto. Há muito queria apontar para o fato de a troca de olhares e a troca de palavras possuírem algo em comum. E dizer que eu talvez tenha chegado a dar um passo além de Sartre ao mostrar o que se constrói na troca de palavras: no diálogo há ainda algo mais do que aquilo que se realiza na troca de olhares por um instante, uma vez justamente que não nos sentimos como aquele que é observado e não decaímos ainda na alienação e no estranhamento. É significativo o fato de Sartre ter dedicado em sua análise do ser-por-si um parágrafo bastante importuno ao "nós". Ele admite: sob certas circunstâncias diz-se realmente "nós". No entanto, na maioria das vezes, não "nos" temos realmente em vista. Só falamos concomitantemente assim como funcionários da sociedade ou como representantes de opinião. Essa ainda não é a verdadeira luta entre mim e ti, a luta pelo ser-por-si e pelo ser-para-o-outro. Ao que me parece, Sartre não procedeu de maneira muito justa com o "nós". E Heidegger? Essa questão é realmente interessante. Todos sabemos que o capítulo sobre o ser-com em *Ser e tempo* é comumente designado, não sem razão, um excurso parco ou um parágrafo incidental. Em *O ser e o nada* quase 400 páginas de 750 são dedicadas ao ser-para-o-outro e a tudo aquilo que está em conexão com isso e 350 páginas àquilo sobre o que falei até agora. Se as coisas em Sartre são tão claramente diversas, pode-se dizer que é com certeza a grande herança de Hegel que é levada adiante por ele. Precisamente aqui, porém, Sartre recusou formalmente a grande herança propriamente dita de Hegel – talvez tal como Heidegger também – na medida em que ignorou o quanto de espírito objetivo se acha imerso na totalidade da experiência do outro e da vida com os outros.

Critica-se em geral, e, visto em termos antropológicos, isso talvez seja correto, o fato de Heidegger orientar por demais a sua questão do ser pela experiência extrema do nada enquanto experiência do ente, pela angústia na qual nada resiste e onde, por isso, o "aí" do ente reluz em pura glória ante o seu nada. Sartre, por sua vez, vê então no nós, no ser-com heideggeriano, algo inesperadamente diverso. Ele não o considera, como em geral se lê, o ponto fraco de Heidegger. As pessoas criticam o fato de Heidegger não ter visto as instituições, não ter honrado o espírito objetivo, ter colocado de lado a quantidade enorme de vida positiva da sociedade e de autêntica criatividade que se acha imersa em todas essas experiências do "nós". Em Sartre, inversamente, lemos que o ser-com em Heidegger não é um autêntico nós, lemos que ele seria mais algo assim como uma equipe. Em um tal inconsciente coletivo no qual todos dizem o mesmo, ninguém é propriamente ele mesmo. Com certeza, Heidegger descreveu assim o "impessoal", mas ele tem em vista com o "ser-com" o autêntico ser si próprio e não o outro lado de nossa existência decadente. Mesmo na descrição do ser-com em Sartre há coisas pertinentes; mas permanece estranho o quão diversamente é possível ler esses parágrafos de Heidegger. A maioria vê nesses parágrafos um desvio de Heidegger ante autênticas solidariedades. Sartre vê aí o fracasso ante a genuína autenticidade do ser si próprio. Ser-com aparece como uma espécie de caminho de sequazes da existência. Sartre misturou aqui com certeza de maneira falsa a análise da cotidianidade com a propriedade do ser-aí. Se lemos a antropologia sartriana, trata-se de uma luta de um com o outro, em favor do outro ou mesmo contra o outro, por si mesmo ou ainda contra si mesmo. Ele utilizou precisamente as expressões sexuais "masoquismo" e "sadismo" para apresentar os dois extremos na relação com o outro. Em todo caso, trata-se de uma luta e Sartre contrapõe essa luta à pseudossolidariedade de uma equipe. Sabe lá Deus por que Heidegger deve estar dizendo algo assim. Será porque ele apoiava o movimento de massas fascista?

Pode-se entender imediatamente que Sartre defende a autocerteza da consciência em contraposição a essa dissolução heideggeriana do ser-antecipando-se-a-si-mesmo, a essa mobilidade do compreender-se com vistas a seu ser. Sartre cita uma sentença de Heidegger, "O ser-aí é aquele ente para o qual está em jogo o seu ser", e diz que não se precisaria senão dizer aqui ao invés de "ser-aí" "consciência". A consciência é aquilo para o que está em jogo o seu ser, na medida em que ela transforma todo o resto em representação, e, portanto, o nega. Assim, o cogito cartesiano impõe-se por fim uma vez mais. Não da maneira como é usual na teoria da ciência, na medida em que nos empenhamos por objetividade, certeza, critérios e todas essas belas coisas, mas no sentido de que – como para Descartes – a consciência é aos olhos de Sartre a única base, a partir da qual é possível garantir realmente o ultrapassamento da ipseidade e, com isso, a possibilidade de uma existência livre.

Quem garante o quê aqui? Parece-me que nos dois casos, tanto na contra-análise sartriana da corporeidade quanto na sua contra-análise do outro, a evidência mais forte está do lado daquilo a que segui em muitas coisas. O milagre da consciência não é nada derradeiro, nada primeiro. Ela é, como Heidegger bem o mostrou, uma palavra bastante tardia que sugere muitas coisas equivocadas como se fosse algo derradeiro e primeiro. Os gregos foram muito mais inteligentes ao dizerem: a consciência é o lugar no qual as ideias se reúnem. É compreensível para todos nós o fato de esse universo da vigília conter ao mesmo tempo a unificação de todas as nossas representações. Todavia, o ponto de partida cartesiano do cogito talvez não consiga reconhecer o enigma propriamente dito do ser-aí humano, o enigma que reside justamente nesse "aí", nessa distinção do ser-humano inabarcável pelo pensamento, no fato de o mundo estar "aí" para o homem. Esse mistério não é descritível em uma conceptualidade apropriada qualquer, mas é sempre uma vez mais demonstrável no negativo: o mundo submerge quando mergulhamos no sono; o mundo submerge quando fechamos definitivamente os olhos.

4
Romantismo primevo, hermenêutica e desconstrutivismo (1987)

Não é tão fácil falar sobre desconstrução e destruição, sobre a relação de Derrida e De Man com a hermenêutica, tal como eu a desenvolvi enquanto teoria filosófica. Eu já conhecia De Man há mais tempo, desde que ele trabalhou em Zurique, e, outrora, ele tinha uma grande simpatia pela hermenêutica. Nós também nos revimos entrementes de maneira amistosa, mas ele se articulou manifestamente com a virada pós-estruturalista de Derrida e transformou a partir daí a sua concepção da hermenêutica. Acompanhei por décadas a obra de Derrida. No interior da cena francesa como um todo, ele foi manifestamente aquele que compartilhou comigo o maior número de pontos de partida. Ele também veio de Heidegger. Diferentemente de quase todos os outros, ele realmente começou com Aristóteles e não apenas com Heidegger, a fim de compreendê-lo. Essa, porém, é uma das condições fundamentais, sem a qual não se pode levar a sério nenhum diálogo sobre Heidegger. Assim, no curso das décadas, começando com *La voix et le phénomene* (1967) e *Ousia et grammè* (1968), procurei trabalhar uma via de acesso ao mundo de pensamento de Derrida.

Um ponto de partida comum sempre tem também o seu ponto de conflito. Nesse caso, esse ponto de conflito reside na interpretação heideggeriana de Nietzsche. Esse é evidentemente o ponto no qual Derrida visa a se emancipar da antiga influência de Heidegger, uma influência que ele já tinha experimentado por intermédio de Beaufret e que ele procurou constantemente reter em certo sentido em uma demarcação em relação a Husserl. Exatamente no ponto da interpretação de Nietzsche, porém, a minha própria convicção é a de que Heidegger, esse grande mestre das interpretações violentas, apresentou uma interpretação extraordinariamente profunda e ao mesmo tempo apropriada. Assim, aos olhos de Derrida, continuei apoiando por assim dizer o que há de pior em Heidegger.

Esse pior elemento chama-se em Derrida "logocentrismo". Já a palavra, que Derrida empregou com isso para Heidegger, produz um estranhamento. Precisamos conceder, contudo, que a crítica à lógica enunciativa e ao seu equivalente ontológico já tinha sido exercida de maneira totalmente inequívoca em *Ser e tempo*. Lá, temos a expressão-chave "presença por si subsistente", uma designação que nunca me satisfez totalmente porque Heidegger reuniu sob

essa expressão coisas tão heterogêneas quanto a concepção grega do ser do ente presente, que é compartilhado na teoria e o conceito moderno de objetividade, que é definido pelo método. Mais tarde, antes de tudo no artigo sobre "A época da imagem de mundo", Heidegger mesmo diferenciou esse ponto. O fato de que aquilo que os gregos associavam à sua compreensão de ser é algo diverso da constatabilidade dos fatos é suficientemente evidente e dirigiu constantemente os meus próprios estudos sobre os gregos. Assim, há aqui questões em aberto - em todo caso, porém, não se pode denominar com o "logocentrismo" de Derrida nem Heidegger, nem muito menos a virada hermenêutica da fenomenologia no sentido da crítica a Husserl.

Mas Derrida apoia-se de fato antes de tudo em sua leitura crítica de Husserl. Em Husserl, na análise da consciência do tempo, a *présence* é distinta com grande expressividade e, na primeira investigação lógica, uma congruência entre expressão e significação é plenamente estabelecida. A expressão não é nenhum indício, mas tem a sua significação ideal. Todo sinal, porém, é sempre um sinal de algo ausente e o agora passado da retenção refuta fundamentalmente a identidade com o agora presente. É certamente convincente dizer que o sinal, mesmo quando ele é "ideal", isto é, quando ele deve ser uma *palavra*, precisa ser "interpretado" enquanto tal. Mas é possível apreender a linguagem a partir de um tal elemento parcial como a palavra e a significação? E é possível pensar o tempo a partir do agora que passou e do agora que está presente? Será que a plurissignificância reside realmente no sinal enquanto algo fático e não muito mais na constituição de sentido por meio da facticidade de palavra e de resposta?

A concepção heideggeriana do conceito de metafísica e a sua palavra de ordem sobre a superação da metafísica ou sobre a "transversão da metafísica" não podem ser certamente equiparadas de maneira direta com as minhas próprias tentativas. Em verdade, Heidegger convenceu-nos quando éramos jovens de que a questão acerca do ente supremo e a questão acerca do ser enquanto tal eram inseparáveis em Aristóteles e de que elas apresentam com isso a metafísica enquanto ontoteologia. No entanto, logo passei a ter dificuldades com esta posição. Tornei-me filólogo clássico e, nesse contexto, a interpretação heideggeriana de Platão não podia me convencer. Pode-se considerar Platão como um estágio necessário para a ontoteologia de Aristóteles? Pode-se empregar efetivamente o conceito de "metafísica" a Platão? Se quisermos descrever já a sua posição em relação à "física", precisaríamos denominá-la antes metamatemática. Essa denominação possui sentido e diz respeito aos componentes pitagóricos que se mantêm em Platão e que só permitem falar sob a forma mítica sobre o surgimento do universo e sobre a construção da natureza. Assim, a realidade propriamente dita é o "racional" que se apresenta em simetrias e em relações numéricas, antes de tudo na música e nas estrelas.

Pois bem, em um sentido mais amplo, é possível imputar com Derrida o logocentrismo não apenas a Aristóteles, mas também a Platão. Todavia, não se

compreende como é que a crítica temporal que Heidegger apresenta a essa ontologia grega pode permitir aplicar o "logocentrismo" a ele mesmo. Desde o começo, enquanto um homem da contemporaneidade, do pós-iluminismo, Heidegger estava interessado em compreender a sua vontade de fé cristã. A metafísica aristotélica em sua compreensão de ser e até mesmo em sua interpretação teológica tomisticamente sancionada não eram para ele aceitáveis. A partir desse impulso religioso, a crítica temporal ao conceito grego de ser o guiou desde o começo. Há entrementes uma documentação que atesta esse ponto. Em uma preleção que Heidegger realizou outrora em Freiburg cujo título era *Phänomenologie der Religion* (Fenomenologia da religião), ele falou, tal como se conhece dele, durante três meses sobre todas as concepções possíveis - corretas e falsas - de fenomenologia. Sobre religião não se ouviu nenhuma palavrinha. Com isso, os estudantes foram reclamar com o decano que eles tinham se matriculado na preleção como teólogos... Em resposta a isso, Heidegger reconfigurou a preleção depois do natal e começou com uma exegese da carta aos tessalonicenses. Nessa carta, no mais antigo documento do Novo Testamento que efetivamente possuímos, São Paulo escreve de Atenas aos tessalonicenses depois da primeira fundação de uma comunidade cristã na Tessalônia e diz que eles não deveriam continuar perguntando sempre quando o redentor retornaria. Ele virá como o ladrão na noite. - Hoje reconhecemos sem dificuldade que se mostrou aí em Heidegger uma primeira antecipação de sua crítica posterior ao pensamento "calculador". Ele atravessa uma linha reta. Desse modo, a análise conjunta do ser-aí levada a termo em *Ser e tempo* é estabelecida com vistas ao caráter futuro do ser-aí. É o futuro e não o presente que distingue o ser do ser-aí. Isso não aparece pela primeira vez em *Ser e tempo*, mas também claramente nos muitos trabalhos prévios que entrementes conhecemos.

Dentre esses trabalhos encontra-se - uma das publicações mais significativas da nova grande edição conjunta das obras de Heidegger (vol. 61)[33] - o texto da preleção de 1921/1922 que foi preparado como livro e que se denomina *Introdução a Aristóteles*. Heidegger não chegou aí efetivamente a Aristóteles. Neste texto, reconhecemos imediatamente o estudo mais antigo que Heidegger fez de Kierkegaard. Tenho em vista com isso a tentativa imediata de repetir em sentido filosófico aquilo que Kierkegaard tinha feito como escritor religioso e como acusador da Igreja cristã de seu tempo. O sentido da insistência kierkegaardiana era o de que, se quisermos seguir a mensagem do Evangelho, a crucificação de Cristo não pode ser um acontecimento que se deu há quarenta gerações e que se encontra muito atrás no tempo. Heidegger acolheu essa posição de maneira totalmente patente em sua autoconcepção filosófica. Mesmo no filosofar é preciso que nos liberemos da tendência de só compreendermos "à distância". Aqui, a posição de Heidegger contra o *logos* no sentido da lógica

---

33. Trata-se da preleção do semestre de inverno de 1921/1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles - Einführung in die phänomenologische Forschung* (Interpretações fenomenológicas de Aristóteles - Introdução à pesquisa fenomenológica) (N.T.).

vem claramente à luz. O instante de escolha do qual Kierkegaard soube falar não visa ao agora da análise do tempo aristotélica, agostiniana e husserliana, mesmo que Kierkegaard só conseguisse falar a língua da dialética hegeliana. É certo que também reside na essência do *logos* algo assim como distanciamento. Aristóteles mostrou com razão que o sentido para o tempo está estabelecido aí, no distanciamento da reação imediata ao presente. Mas se ele prossegue na mesma passagem da *Política* (A2, 1253a14) e diz que está estabelecido aí o sentido para aquilo que pode representar uma contribuição e, com isso, também para o justo e o injusto, então a compreensão do tempo aqui implicada aponta decididamente para além daquele sentido de *logos* que conduz na *Física* aristotélica para a dura consequência da análise física do tempo. Assim, foi possível para mim mesmo desenvolver um pouco mais o impulso acolhido em primeiro lugar por Kierkegaard e em seguida por Heidegger a partir da filosofia prática de Aristóteles e ver no diálogo a essência da linguagem. O diálogo representa uma experiência superior, na medida em que ultrapassa "o caráter sempre meu" do ser-aí, um caráter que é desenvolvido pela analítica existencial de Heidegger, e a sua decadência no mundo. Não há nenhuma consciência subjetiva, nem a consciência do falante, nem a consciência daquele que é interpelado, que possa abarcar aquilo que vem à tona no diálogo.

Essa lembrança deve tornar claro qual foi o desafio que significou para mim o fato de Derrida não criticar a hermenêutica em *A voz e o fenômeno* apenas como logocentrismo, mas até mesmo como algo pior ainda, como "fonocentrismo". Agora pergunto-me naturalmente onde deve residir na orientação hermenêutica a ontologia da *présence*. A doutrina da unidade de expressão e significação, junto à qual se inflamou a crítica derridiana, já tinha sido há muito abandonada por nós, sim, já tinha sido abandonada até mesmo pelo Husserl de 1910. Por exemplo, quem escuta afinal a palavra que soa, quando compreende? Quem escuta afinal a sua própria voz ao dizer algo? Quem ao falar continua escutando a sua voz fica preso em meio à palavra e quem presta atenção na voz ao escutar um discurso não compreende mais aquilo que é visado. O que desfigura o ponto de partida de Derrida junto à teoria do signo é um falso logocentrismo, é a metafísica da *présence*. O diálogo define-se justamente por meio do fato de a essência do compreender e do entendimento residir não no *vouloir-dire*[34], que a palavra deve ser, mas naquilo que quer ser dito para além de toda palavra encontrada ou buscada. Reconheço inteiramente essa "diferença" essencial, na qual Derrida insiste com razão. Para tanto, porém, não se precisa aos meus olhos de nenhum retorno à *écriture*[35]. Para mim, é suficientemente ambígua a *lecture*[36], na qual algo escrito está a caminho da linguagem.

---

34. Em francês no original: querer-dizer (N.T.).

35. Em francês no original: escrita (N.T.).

36. Em francês no original: leitura (N.T.).

A palavra "compreender" (*verstehen*) também pode nos auxiliar aqui. Com certeza, o seu lugar na história espiritual alemã não encontra tão facilmente uma correspondência em outras línguas. O que significa propriamente compreender? Compreender (*verstehen*) designa em alemão o ato de "representar alguém" (*für jemanden stehen*)[37]. Segundo o seu sentido originário, a palavra refere-se àquele que se mostra como representante no tribunal, o advogado. Ele é aquele que "compreende" o seu partido, ou tal como dizemos para tanto no uso linguístico de hoje, alguém que o "representa" (*vetreten*). Ele representa o seu cliente, ele se coloca em seu lugar: ele não repete, por exemplo, aquilo que o seu cliente lhe expõe ou dita, mas ele fala por ele. Isso significa, porém, que ele fala a partir de si como um outro e se dirige aos outros – a *différence*[38] está aqui obviamente implicada. Eu mesmo escrevi já em 1960 em *Verdade e método*: "Quem compreende precisa compreender de maneira diversa, se ele efetivamente quiser compreender"[39].

Se Derrida insiste na plurissignificância do signo e pretende deixar por isso a *écriture* falar como uma voz interior, então não deveríamos nos esquecer de qualquer modo de que a escrita quer ser lida. Portanto, o que é atualizado por meio da leitura não é a plurissignificância de um molde tipográfico ou do conteúdo de um signo, mas a plurissignificância daquilo que é designado por eles. Não se pode ler um escrito sem "compreendê-lo", isto é, sem articulá-lo e assim empreender uma entonação e uma modulação únicas que antecipam o sentido do todo. Somente assim a escrita pode voltar a falar (o que não precisa acontecer de maneira alguma como uma "leitura em voz alta). A atualização da escrita já exige sempre em todo caso interpretação no sentido da compreensão dotadora de sentido, tal como a atualização da palavra que é dita por alguém. Em face desse estado de coisas parece-me uma pura incompreensão, quando Derrida vê em obra aqui a metafísica da *présence*. O sentido estático-platônico da significação ideal-una da qual parte Derrida enredou-o, ao que me parece, nessa incompreensão. A arte da hermenêutica não consiste em fixar firmemente alguém naquilo que ele disse. Ela é antes a arte de acolher aquilo que ele queria propriamente ter dito.

Tornou-se naturalmente claro para mim que eu me encontro nas proximidades do romantismo primevo com a virada dialógica da hermenêutica. É possível encontrar referências ocasionais quanto a isso em meus escritos. No entanto, percebi com interesse que há ainda mais antecipações dessas perspectivas em Friedrich Schlegel do que pude reconhecer outrora. – O tema da *différence*, que transcorre no primeiro plano em Derrida, ainda se reflete em um ou-

---

37. Traduzindo ao pé da letra, a expressão *für jemanden stehen* significa "estar no lugar de alguém" (N.T.).

38. Em francês no original: diferença (N.T.).

39. Verdade e método. In: *Gesammelte Werke* 1, p. 302.

tro processo histórico-linguístico da língua alemã. Tenho em vista aqui o termo "autocompreensão" (*Selbstverständnis*). Uma palavra relativamente nova em alemão, que despontou lentamente na teologia dos anos de 1920[40] – certamente não sem a contribuição filosófica de Heidegger, reside sobretudo na formação dessa palavra um momento processual. Quando me pergunto o que significa autocompreensão (*Selbstverständnis*), camadas antigas da terminologia religiosa irrompem imediatamente por detrás dessa pergunta, camadas que ascenderam então uma vez mais com Schlegel, mas que remontam seguramente ao pietismo. "Eu mesmo não me compreendo" é uma experiência religiosa originária do cristão. Em verdade, o que interessa à vida humana é a continuidade da própria autocompreensão, mas essa continuidade consiste em colocar-se incessantemente em questão, em algo assim como um constante ser-outro. Justamente por isso, nunca se pode alcançar uma autoconsciência no sentido de uma plena identificação consigo mesmo[41].

A objeção de Derrida tem em vista, então, o fato de a compreensão sempre se tornar uma vez mais apropriação e sempre incluir, com isso, um encobrimento da alteridade – um argumento que também é com certeza intensamente estimado por Lévinas e uma experiência que não pode ser de maneira alguma recusada. No entanto, o pressuposto de uma tal identificação que acontece na compreensão parece-me revelar em verdade uma posição idealista, logocentrista, da qual nós já tínhamos nos cindido depois da Primeira Guerra Mundial na retomada e na crítica ao idealismo, que tinham sido fomentadas pela tradução de Kierkegaard feita pelo pastor suabo Schrempf. Teólogos como Karl Barth e Rudolf Bultmann, mas também a crítica judaica ao idealismo realizada por Franz Rosenzweig e Martin Buber, assim como escritores católicos tais como Teodor Haecker e Ferdinand Ebner determinaram a atmosfera, na qual nossos pensamentos se movimentavam outrora. Se falo em meus próprios trabalhos sobre a necessidade de que o horizonte de um venha a se fundir com o horizonte do outro em toda compreensão, então essa afirmação também não visa verdadeiramente a nenhum uno permanente e identificável, mas essa fusão acontece no diálogo que prossegue. Também me vejo ratificado nesse ponto por meio da contribuição bubneriana sobre a relação da ironia em Schlegel com a dialética de Hegel[42]. Isso foi para mim totalmente elucidativo e deixou claro uma vez mais que a virada kierkegaardiana para Sócrates não é tão total-

---

40. Também ver quanto a esse ponto a minha contribuição em *Gesammelte Werke* 2, n. 9.

41. Assim, as análises que Henrich e seus alunos realizaram em Heidelberg também não me parecem estar absolutamente distantes, na medida em que elas mostram que mesmo em Kant o que estava em questão era mais do que mera identificação.

42. Bubner. "Zur dialektischen Bedeutung romantischer Ironie" (Sobre a significação dialética da ironia romântica). In: E. Behler e J. Hörisch (orgs.). *Die Aktualität der Frühromantik* (A atualidade do romantismo primevo). Munique/Paderborn, 1987, p. 85-95.

mente falsa quanto estamos acostumados a considerá-la enquanto filólogos clássicos. Naturalmente, a ironia romântica não possui nada daquele traço social e pedagógico da ironia socrática. Naquilo que encontramos em Sócrates, porém, há um ponto do qual precisamos partir e do qual também parti quando procurei me colocar de acordo com Derrida. Precisamos buscar compreender o outro – e isso significa, precisamos estar preparados para o fato de nós mesmos não termos razão. Somente então a compreensão nos leva além. Assim, também sustentei isso juntamente com Derrida, até que os pontos de partida e as metas comuns foram se tornando cada vez mais claros para mim, para além dos limites de nossos modos de apresentação. Como filólogos, nós todos conhecemos a experiência de que só podemos defender realmente as nossas próprias evidências depois de terem fracassado todos os esforços por duvidar delas. Isso faz parte do aspecto moral da assim chamada objetividade da pesquisa. Enquanto uma virtude, ela é um desempenho moral imprescindível e não consiste no mero alijamento de todo elemento subjetivo, um alijamento por meio do qual se busca assegurar a objetividade do conhecimento científico com o auxílio do uso apropriado de métodos. Exatamente do mesmo modo que na "desconstrução" derridiana, a autocompreensão com a qual contribui o ato de compreender se acha para além da primeira investigação lógica de Husserl e do assim chamado platonismo da fenomenologia.

As correspondências entre o romantismo primevo e o nosso próprio desenvolvimento filosófico no século XX não repousam apenas sobre a retomada do pensamento desse epígono romântico chamado Kierkegaard pela época anterior e posterior à Primeira Guerra Mundial e não se apresentam apenas nesse contexto. Há muitas outras correspondências convincentes. Temos aí antes de tudo a posição dominante que Fichte conquistou outrora naqueles anos do romantismo primevo e que se assemelha em alguns pontos à posição de Heidegger em nosso século. De maneira sutil, Manfred Frank descreveu a teoria fichtiana do posicionamento e o seu caráter impulsionador para a consciência histórica do romantismo primevo[43]. Se eu também preciso insistir nisso, é porque considero as coisas exatamente do mesmo modo: as pessoas viram Fichte outrora de maneira muito encurtada porque quase não tomaram conhecimento nem da segunda parte do *Fundamento de toda a doutrina da ciência*, nem das referências prévias que passam do Fichte da primeira fase para o Fichte da fase tardia. O esquema hegeliano do idealismo subjetivo, objetivo e absoluto é uma construção engenhosa. Evidentemente, Fichte já era um idealista absoluto. E isso significa o seguinte: a virada que vem claramente à tona nas "doutri-

---

43. M. Frank. *Intellektuelle Anschauung* – Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewusstsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis (Intuição intelectual – Três tomadas de posição em relação à tentativa de interpretação da autoconsciência: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis). In: Behler e Hörisch (orgs.) (v. nota 38), p. 96-126.

nas da ciência" tardias não pode ser pensada como uma espécie de "viragem", mas muito mais como a elaboração de temas que se acham desde o começo imersos na doutrina da ciência de Fichte.

Assim, chama a atenção o quão similar se mostra a autocompreensão em pensadores como Fichte e Heidegger. Fichte sempre disse também que o *Fundamento de toda a doutrina da ciência* era a base real para tudo o que vem depois. Mesmo em relação a seus trabalhos posteriores, foi assim também que Heidegger sempre se comportou até a sua morte ante *Ser e tempo*, apesar de toda "viragem". Em seu caso, as coisas se deram de tal modo que a teologia protestante buscou reter o apelo à propriedade e, em geral, o *pathos* de *Ser e tempo* contra a autoconcepção posterior de Heidegger. Evidentemente, isso também faz parte da essência de uma tal história efetiva. De maneira similar, o próprio romantismo construiu por assim dizer os seus opositores críticos, ao tomar pelo todo a doutrina do posicionamento da primeira parte do *Fundamento de toda a doutrina da ciência*. Nesse ponto, a apresentação de Frank pareceu-me totalmente convincente. Com essas comparações não quero certamente afirmar que o desdobramento posterior de Heidegger se articula exatamente no mesmo sentido com os seus primeiros momentos iniciais e com a sua posição em *Ser e tempo* que o Fichte tardio com um Fichte anterior. Não obstante, ao que me parece, é possível ver concordâncias e motivos que residem em um âmbito mais profundo. Parece-me inteiramente justificável quando se procura enunciar com os meios da formação conceitual idealista as viradas do pensamento no século XX, tal como fiz em meus trabalhos. Por isso, não tenho no fundo nenhuma objeção, quando as pessoas denominam a minha própria contribuição uma "hermenêutica dialética". De fato, falei, por exemplo, de uma "consciência histórico-efetiva" com formulações dialéticas, ao dizer dessa consciência que ela é mais ser do que consciência.

A confrontação em que me enredei nesse caso com Heidegger repousa sobre a sua concepção da linguagem da metafísica, na qual sempre recairíamos uma vez mais. Considero esse um modo de falar ruim e indiferenciado. Não há nenhuma linguagem da metafísica[44]. Nunca há senão a própria linguagem, na qual a formação conceitual da tradição metafísica sobrevive em múltiplas transformações e superposições. Dessa maneira, o idealismo alemão continuou falando em certa abrangência a linguagem conceitual latinizada grega. Ao mesmo tempo, os idealistas alemães introduziram grandes inovações na linguagem filosófica, antes de tudo com base na bíblia luterana e na linguagem da mística. O que deve significar afinal a "linguagem da metafísica"? Realmente uma linguagem? Com certeza, compreende-se o que significa dizer que um conceito é desde o princípio sobrecarregado por sua cunhagem metafísica. O

44. Cf. quanto a isso entre outras coisas a contribuição na *Gesammelte Werke* 3, p. 229ss.

que me parece totalmente decisivo aqui é o fato de a "destruição", tal como o jovem Heidegger a apresentou para nós enquanto a grande mensagem, nunca ter tido para aqueles que realmente têm no ouvido a língua alemã desses anos o tom negativo de "dizimação", como acontece com o uso da palavra em outras línguas. Quando pensamos em dizimação, nós não utilizamos a palavra de origem latina *Destruktion*, mas *Zerstörung*. Assim, a palavra "destruição" (*Destruktion*) foi introduzida por Heidegger nos anos de 1920 e eu suponho que Derrida não estava realmente familiarizado com esse uso terminológico, e, por isso, escolheu uma construção vocabular estranha e redundante para o meu sentimento linguístico - com certeza, porém, porque ele só ouviu em "destruição" "dizimação"[45].

Ora, mas as palavras não são tão importantes. A coisa mesma é importante. O que está em questão é dar voz uma vez mais aos conceitos e às expressões conceituais, reconduzi-los a partir do contexto funcional vazio no qual os utilizamos como uma terminologia supercalcificada até o seu caráter linguístico originário. Esse foi o grande mérito de Heidegger: a destruição da linguagem escolar da metafísica. Ele mostrou que as cunhagens conceituais gregas eram palavras da língua viva e detinham em toda a precisão conceitual uma multiplicidade ou - para me expressar como a poetologia contemporânea - uma "pluriposicionalidade" de elementos significativos que sempre continuam concomitantemente falando mesmo que no pano de fundo. Assim, em seu célebre catálogo conceitual (Met. Δ), Aristóteles não estabeleceu apenas distinções conceituais, mas também tornou visível conexões conceituais, por exemplo, na informação sem dúvida alguma importante para Heidegger de que *ousia* significa inicialmente a "propriedade presente", a fazenda, o bem que o camponês cultiva, que lhe pertence e ao qual ele pertence. Tudo isso está sempre presente para ele. A nossa palavra alemã *Anwesen* (propriedade presente) vai efetivamente ao encontro do sentido temporal de presença que foi tematizado por Heidegger. A intelecção do caráter temporal de ser pode recorrer ao fato de, em alemão, o equivalente de *ousia* se encontrar em casa no mesmo campo significativo, uma vez que ele visa à "propriedade presente". Assim, por meio da interpretação heideggeriana, Aristóteles se tornou um Aristóteles bastante concreto. Isso iludiu-nos durante muito tempo quanto ao fato de aquilo que Heidegger tinha em vista ser propriamente a crítica da metafísica e não certamente a "presença", tal como também está totalmente claro em *Ser e tempo*, quando a presença por si subsistente é desenvolvida como um modo derivado de uma compreensão originária do "aí" do ser.

Portanto, não foi apenas a tematização da conceptualidade na qual o pensamento se expõe que trouxe a nova virada para a fenomenologia, mas tam-

---

45. Ver quanto a esse ponto "Destruktion und Deskonstruktion" (Destruição e desconstrução). In: *Gesammelte Werke* 2, n. 25.

bém o fato de a ligação entre o conceito e o termo conceitual, e, com isso, entre o pensamento e a linguagem, ter sido desperta. Se levarmos a sério a fenomenologia como um modo de investigação, então precisaremos reconhecer, como penso, que por meio da virada heideggeriana da fenomenologia husserliana, uma virada que não teria sido certamente possível sem a influência de Dilthey e de Kierkegaard, a linguagem ganhou no continente europeu o centro do questionamento filosófico - mais ou menos ao mesmo tempo que o *linguistic turn*. Isso não deve apagar as diferenças. A tradição anglo-saxã, a qual Derrida também segue nesse ponto, parte do conceito de signo que se mostra como o fenômeno originário para esse modo de consideração em sua plurissignificância. Isso também vale mesmo para Husserl. Não foi em vão que Derrida conseguiu estabelecer a sua crítica produtiva junto à teoria husserliana do sinal. A virada hermenêutica da fenomenologia, em contrapartida, abre-se em primeira linha para aquilo que é mediado pela linguagem e foi por isso que coloquei no primeiro plano o caráter dialógico da linguagem. Em um diálogo, é *algo* que vem à linguagem e não um e outro falante.

Aqui impõe-se uma vez mais a proximidade da virada hermenêutica da fenomenologia com o romantismo primevo. Isso não me surpreendeu. Eu mesmo pude me referir ocasionalmente de maneira positiva tanto a Schleiermacher quanto a Schlegel. No entanto, a participação nessa discussão mostrou-me que as concordâncias vão muito além. Assim, a conferência de Alexander von Bornmann[46] ensinou-me que a análise crítica da consciência e da conscienciosidade da era romântica já tinha sido desenvolvida na direção de uma interpretação temporal do *nous* que é como o raio. Na cabana de Heidegger na floresta negra achava-se sobre a porta gravada em uma grande casca de madeira a sentença de Heráclito: "O raio dirige todas as coisas". Essa sentença também quer ser compreendida em termo temporais. Sob o acontecimento fulminante do raio, tudo fica claro e brilhante por um instante - em seguida, tudo mergulha na noite mais profunda. É possível tornar convincente de algumas maneiras o fato de Heráclito e Platão terem tido em vista algo similar a esse *nous* da conscienciosidade e do ser vivente[47].

Mesmo na questão que há muito tempo me ocupa, na questão da *intentio auctoris*[48], encontro-me manifestamente em uma proximidade maior com Schlegel do que estava consciente. Esse fato está antes de tudo em conexão com a ênfase que Friedrich Schlegel também coloca no conceito de obra. Aqui defen-

---

46. A. v. Bornmann. "Der Töne Licht: Zum frühromantischen Programm der Wortmusik" (O tom luz: sobre o programa romântico primevo da música da palavra). In: Behler & Hörisch (orgs.) (ver nota 38), p. 191-207.

47. Ver quanto a isso entre outras coisas meus "Estudos sobre Heráclito". In: *Gesammelte Werke* 7, n. 3.

48. Em latim no original: intenção do autor (N.T.).

do-me há muito tempo de maneira encarniçada contra o espírito do tempo que quer contestar o sentido hermenêutico do conceito de obra. O termo "obra" não significa outra coisa senão *ergon* e, como qualquer outro *ergon*, é caracterizado pelo fato de ser liberado do produtor e de sua produção. Trata-se de um problema platônico arcaico o fato de a configuração da forma de algo não depender daquele que o faz, mas daquele que deve utilizá-lo. Em verdade, ela não é feita para um uso determinado, como peças de artesanato. Mas ela é apresentada em meio ao espaço aberto e, com isso, exposta. Ela acha-se por assim dizer sozinha por si e em si. Isso é decisivo para a questão que nos ocupa no caso da *intentio auctoris*. Onde lidamos com uma obra de arte, a *intentio* por assim dizer submerge totalmente na obra e não pode mais ser buscada por detrás dela ou à frente dela. Com isso, restringe-se o valor de todas as intelecções biográficas e histórico-genéticas em relação à obra de arte. Obras de arte são destacadas de seu surgimento e só começam a falar por meio daí, talvez mesmo para o espanto de seu criador.

Esse é o ponto no qual se estabelece, por exemplo, a estética da recepção de Jauss, que não está disposto a seguir a minha crítica à consciência estética porque pensa possuir no usuário, naquele que experimenta o gozo estético, no receptor, o solo propriamente dito que o torna imune ante a estética do gênio. Não obstante, a obra acha-se em si. Procurei mostrar que a obra, a sentença, o discurso, como se diz muito bem hoje, quando o que está em questão é a arte da palavra, ou seja, a poesia, não se remete ao autor e à sua intenção. As coisas acham-se muito mais no polo inverso. Todo leitor vê-se submetido ao ditado do poema e do texto. O fato de a "poesia" chamar-se ditado parece-me falar em favor do reajuste fenomenológico, de acordo com o qual uma obra tem algo a nos dizer em sua própria intenção, naquilo que ela realmente diz. A obra "encontra-se" aí. Se a história de seu efeito é a sua história, então essa história não consiste em todo e qualquer uso e abuso que seja realizado com ela.

Também ficou bem claro para mim como a minha própria defesa da "má infinitude" se toca com as intenções de Fichte e Schlegel. Tal como o diálogo alcança as suas clarificações por assim dizer a partir da situação dialógica, um tal momento situativo também é válido para todo pensamento. Por meio de uma estilização da dialética da oposição, isso foi elevado por Hegel a uma aparência metodológica que exerceu em grande medida uma falsa compulsão. No entanto, permanece correto o fato de todo enunciado precisar ser compreendido enquanto resposta a uma pergunta, se é que ele deve ser efetivamente compreendido. Isso também é válido para um enunciado da arte.

Em conclusão, procurarei esclarecer agora a relação entre a minha tentativa e a tentativa de Derrida, assim como a nossa relação comum com a virada hermenêutica da fenomenologia. Se Derrida retorna ao conceito de *écriture* para conseguir apreender a essência propriamente dita do sinal, então compreendo muito bem o fato de ele querer à sua maneira fazer frente com isso à mul-

tiposicionalidade da linguagem e aspirar à superação da fixação trivial de palavra e significação, de intensão de fala e sentido de fala. Mas parece-me questionável se ele parte nesse caso da posição realmente decisiva. Ele parece-me aqui demasiadamente dependente do conceito de sinal/signo que representa o ponto de partida inquestionado tanto de Husserl quanto de Saussure, Peirce, Morris entre outros, tal como acontece aliás já há muito tempo na tradição da semântica e da semiótica. Compreendo bem que se procure aceder com o conceito de *écriture* a um ponto por detrás de todas as falsas inequivocidades e de toda a falsa pluralidade de interpretações. Na tradição, esse ponto é denominado o *verbum interius*[49], a palavra que ainda não foi incorporada na multiplicidade das diversas línguas e de sua profusão expressiva. Tal como eu mesmo o tentei, parece-me necessário liberar o conceito de palavra de seu sentido gramatical[50]. A palavra é aquilo que diz algo, para além da diferenciação entre frases, elementos frasais, palavras, sílabas etc. O fato de sermos retrojetados a esse sentido de palavra também me parece compreensível a partir do conceito de *écriture*. Apesar de toda a sua espiritualidade, a escrita só está "aí" enquanto escrita lida, assim como as palavras e os termos só são aquilo que são como discurso falado. Com isso, a virada hermenêutica torna-se incontornável, a virada que consiste no ir além do que está "presente". Ela impõe-se por meio do fato de não se poder manifestamente preencher de maneira total nenhuma elocução ou vocalização de um texto poético. Eu falo em conexão com o "ouvido interior", ao qual corresponde uma espécie de "entonação interior", duas instâncias que não se confundem com a contingência de sua respectiva aparição[51]. Na "voz silenciadora" de Derrida reconheço um outro aspecto do mesmo. Os dois são aspectos do dado fenomenológico originário, por meio do qual a palavra se mostra como uma palavra que fala. Isso expressa-se em nossa experiência de uma maneira muito conhecida. Quem lê um texto ou repete termos sem compreendê-los pode inserir tanta modificação, articulação e entonação nessa fala quanto quiser – ele passará com isso ao largo do sentido e esse sentido não será mediado. Ninguém consegue compreender o uso de um discurso ou a decifração de uma escrita, se ele mesmo não ganhar voz no uso compreensivo do discurso e na leitura, por exemplo, na leitura em voz alta daquilo que se compreende. Assim, à *écriture* corresponde a *lecture*. As duas compertencem-se. Todavia, nenhuma das duas jamais se realiza no sentido de uma pura identidade com a própria palavra. As duas só são o que são quando se encontram na "diferença" e quando se orientam pela identidade. Isso reconduz-nos necessariamente para o conceito de obra e para a mais própria autonomia e substancialidade hermenêuticas. Podemos nos lembrar aqui de Hegel. A única

---

49. Em latim no original: a palavra interior (N.T.).

50. Ver "Verdade e método". In: *Gesammelte Werke* 1, p. 409ss.

51. Ver mais detalhadamente quanto a esse ponto as contribuições reunidas no vol. 8 de minhas *Gesammelte Werke* (p. 240ss) sob o título "A arte da palavra".

forma na qual o elemento comum, que de outro modo só se atualiza na troca constante do diálogo, já sempre se encontra presente é a obra de arte, que se *nos impõe como um ditado. Hegel denominou-a uma figura do espírito* "absoluto". De fato, ela está "liberada" de todas as condições, por exemplo, das condições do "mundo" contemporâneo. A arte egípcia não é apenas para os egípcios. Ela também está liberada daquilo que se passava no espírito de seu criador. É nisso que consiste a força comunicativa da obra, no fato de o elemento comum só se constituir nela. O subjetivo e o objetivo são um. Isso transforma o poema em ditado. Em certo sentido, Derrida tomou o mesmo caminho que eu, um caminho a partir de Heidegger. Mas parece-me que ele mascarou esse caminho com uma dependência ontologicamente não esclarecida do ponto de partida semântico da consideração linguística. A hermenêutica retém uma experiência e não é nenhum método de constatar o sentido "correto", como se esse sentido pudesse ser algum dia alcançado desse modo. Esse é o tema de minha confrontação com Derrida. A diferença está na identidade, senão a identidade não seria identidade alguma. O pensamento contém adiamento e distância, senão ele não seria pensamento algum.

5
Desconstrução e hermenêutica (1988)

O diálogo entre pessoas que deram prosseguimento de maneira autônoma aos impulsos heideggerianos, um diálogo que o meu encontro com Derrida em Paris há alguns anos pretendia ser, deparou-se com dificuldades particulares. Dentre essas dificuldades está antes de tudo a barreira linguística. Essa barreira sempre se torna maior quando o pensamento ou a atividade poética aspiram a abandonar as formas tradicionais e procuram explorar novas indicações oriundas da própria língua materna. No caso dos seguidores de Heidegger, isso acontece em um grau elevado e também é manifestamente válido para o encontro em Paris. A publicação alemã desse encontro, uma publicação que foi lançada com o título *Text und Interpretation* (Texto e interpretação - Editora Fink, Munique, 1985), padece justamente do fato de as contribuições francesas aparecerem em alemão. O estilo derridiano de desconstrução perde aí a sua flexibilidade. (Na situação inversa, o nosso soletrar acadêmico perderia certamente algo de sua retidão.)

Em verdade, mesmo a arte linguística de Nietzsche não ajuda a conquistar um solo comum. Pois aquilo que está em questão é justamente o fato de se poder ler Nietzsche de maneira fundamentalmente diversa: alguns olham para o jogo de máscaras estonteante que é intrínseco às suas tentativas e tentações e o interpretam como o fim não apenas da metafísica, mas também da filosofia em geral. Com isso, do outro lado, todas as tentativas de compreender Nietzsche de modo uno perdem o seu solo. Assim, Derrida opõe-se de forma principial à tentativa heideggeriana de compreender Nietzsche de modo uno. Ele vê em toda interpretação una da obra de Nietzsche um aprisionamento no logocentrismo da metafísica. Segundo ele, Heidegger não teria conseguido escapar do encanto da metafísica. Para Derrida, eu mesmo me ofereci completamente como uma vítima voluntária quando, apesar de todas as violências com as quais Heidegger costuma conduzir o seu diálogo com os textos filosóficos ou poéticos, admiti considerar como totalmente convincente e imponente no caso de Nietzsche o fato de Heidegger ter pensado conjuntamente a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo. É verdade - eu sigo Heidegger quando vejo em Nietzsche a autodissolução da metafísica e quando percebo no próprio pensamento de Heidegger a tentativa de passagem para uma nova linguagem, para um outro pensamento (que talvez não possa ser um pensamento tão

completamente diverso). Agora, alguém pode se perguntar: Será que essa última frase foi escrita por Derrida? E será que ele não teria senão de traduzir o adendo entre parênteses para o francês? Parece que ao menos a dupla face possuída pelo próprio Nietzsche entre Heidegger e Derrida oferece algo assim como um solo comum. Nesse caso, com o meu próprio recurso à hermenêutica e com o meu próprio prosseguimento da hermenêutica enquanto filosofia, eu mesmo permaneceria no máximo uma ovelha negra perdida no campo ressequido da metafísica.

Não estou naturalmente disposto a aceitar essa autocaracterização. Será que realmente não fiz outra coisa senão me desencaminhar, ao imaginar seguir à minha maneira o discurso heideggeriano sobre a superação ou sobre a transversão da metafísica? Com certeza, mantive o conceito de "hermenêutica", que Heidegger tinha colocado no centro de sua ontologia do ser-aí, contra a sua própria decisão posterior. Com isso, porém, não tinha de maneira alguma em vista manter do mesmo modo a sua ontologia fundamental pensada de forma transcendental. Precisamente os novos pontos de vista do Heidegger tardio, pontos de vista que inseriram os temas da obra de arte, da coisa, da linguagem na dimensão hermenêutica, ratificaram-me muito mais em meu próprio caminho. Não consigo entender como é que posso ter decaído com isso na metafísica no sentido daquela ontoteologia em cuja superação e transversão Heidegger via a sua própria tarefa de pensamento. Segundo a opinião do próprio Heidegger, metafísica é "logocentrismo", na medida em que a pergunta sobre o "aí" do ser é obscurecida pela pergunta sobre o "o que é o ente". Se Heidegger procurou reencontrar em vão na *aletheia*[52] dos pré-socráticos a pergunta acerca do aí, a pergunta acerca do "ser" (ao invés da quididade do ente), esse fato confirma aos meus olhos que ele já tinha visto desde sempre o pensamento grego a caminho da metafísica. Por fim, a metafísica consumou-se como uma "ontoteologia", na qual a pergunta sobre o ser se cruza indissoluvelmente com a pergunta sobre o ente supremo. Trata-se manifestamente nesse caso daquela metafísica cuja figura foi apropriada pela teologia cristã e que dominou o tempo subsequente. Com a virada nominalista dessa tradição, a pergunta sobre o ser tornou-se totalmente incompreensível na era da ciência. É isso que Heidegger tinha em vista com a sua análise da presença por si subsistente e que se estava acostumado a pensar na metafísica cristã como a ligação do *intellectus infinitus*[53] com a ordem essencial da criação. Essa "ontologia da presença por si subsistente", contudo, também é certamente aquilo a que Derrida visa ao falar da metafísica da presença, uma metafísica cuja violência domina manifestamente as análises do tempo feitas tanto por Santo Agostinho quanto por Husserl.

---

52. Em grego no original: verdade, desvelamento (N.T.).

53. Em latim no original: intelecto infinito (N.T.).

Ser e tempo, porém, já estava para além de um tal conceito de ser. Residia precisamente na estrutura hermenêutica da "existência" não ser presença por si subsistente, mas porvir. Se eu mesmo parto da comparação do existencial do discurso com o diálogo enquanto o verdadeiro "a caminho da linguagem" e se coloco com isso em primeiro plano a luz que pode imergir para nós junto ao outro e que, como gostaria de dizer, constitui a propriedade do ser-com, não coloco certamente o acento na "propriedade" do ser-aí. No entanto, mantenho-me metodologicamente ligado à posição de partida de *Ser e tempo*, a saber, ao ser-aí que se compreende em vista de seu ser. No que diz respeito à coisa mesma, essa autocompreensão é em todas as suas formas o oposto extremo de uma autoconsciência e de uma posse de si mesmo. Trata-se de uma compreensão que sempre se coloca uma vez mais em questão, que não está apenas fundada no caráter sempre meu que se torna manifesto em face da morte, mas que também abarca justamente a delimitação de si mesmo por meio do outro, uma delimitação que acontece no diálogo da linguagem. O fato de um diálogo acontecer onde quer que e quando quer que algo ganhe voz, seja esse algo um outro ou uma coisa, uma palavra, um sinal de chama (Gottfried Benn), independentemente daquilo sobre o que e daquele com quem se dialoga, constitui a universalidade da experiência hermenêutica. O fato de essa experiência encerrar em si na compreensão mesma a experiência dos seus próprios limites não constitui nenhuma inconsequência ante a requisição da compreensão. Ao contrário. Da melhor maneira possível, a universalidade da experiência hermenêutica segue lado a lado com a efetiva limitação de toda experiência humana e com os limites que são colocados pela nossa comunicação linguística e pela possibilidade da articulação. Assim, tal como Humboldt já mostrou, a vida do diálogo repousa sobre significações vocabulares vacilantes e todo entendimento sobre o fato de também existir incompreensão em toda compreensão e de, como em toda assinatura de um contrato, as pessoas "chegarem a um acordo" na medida em que as duas partes fazem concessões para alcançar uma "troca" justa. Toda convivência mostra-se como um tal diálogo. Todavia, o diálogo inesgotável distingue-se enquanto leitura (e, em verdade, enquanto leitura compreensiva) porque o "texto" fala a alguém – no caso do poema que é ditado, porque ele não remonta ao "autor" e à sua voz, mas aponta para frente, para o sentido e o som que o leitor é capaz de escutar.

Por isso, parece-me nesse caso consequente dizer que o diálogo que nós somos não é nenhum diálogo que termina. Nenhuma palavra é a palavra derradeira, assim como não há nenhuma primeira palavra. Toda palavra já é sempre resposta e já sempre significa ela mesma a formulação de uma nova questão. Não consigo seguir Derrida, quando ele afirma que a experiência hermenêutica tem algo em comum com a metafísica da presença – e que esse fato é mesmo particularmente pertinente para o diálogo vivo. Heidegger falou com toda clareza crítica sobre "a superficialidade dos gregos" em vista de sua ocularidade, de

seu pensamento do *eidos*[54], de seu nivelamento do *logos* à lógica da *apophansis*[55]. Com certeza poderíamos denominar isso "logocentrismo" – e nos sentir em meio a essa designação crítica em uma aliança com Kierkegaard, com Lutero e com o Antigo Testamento, uma vez que a experiência de fé judaico-cristã se determinava a partir da escuta à voz de Deus. No entanto, falar dessa crítica mesma ao logocentrismo como um logocentrismo é a meus olhos uma incompreensão em relação àquilo que constitui o segredo da palavra. Trata-se da palavra que alguém diz e que um outro compreende. Em que medida essa palavra deve incluir presença? Quem ouve afinal a sua própria voz? Ao que me parece, Derrida se deixou levar aqui equivocadamente por uma falsa suposição oriunda de sua crítica em si correta (em seu belo livro *A voz e o fenômeno*) ao Husserl da *Primeira Investigação Lógica* e ao conceito de manifestação que é aí desenvolvido. Essa suposição parece-me fatídica para o seu acesso a Heidegger e à hermenêutica.

Não desconheço a proximidade interna entre o discurso e a escrita, uma proximidade que reside na capacidade da linguagem para a escrita. Também já sempre considero toda linguagem vocabular como "a caminho da escrita" (tal como intitulei um pequeno ensaio do ano de 1983)[56]. Mas o que é a escrita quando ela não é lida? Certamente compartilho com Derrida a convicção de que um texto não depende mais de seu autor e de sua opinião. Quando algo é "lido", não procuro aguçar os ouvidos para escutar em mim o tom familiar da voz do outro. Ao contrário, todos nós conhecemos a experiência de como um texto familiar pode provocar em nós justamente um estranhamento por meio da voz do autor que apresenta o seu próprio texto. Não há dúvida nenhuma, porém, de que só leio um texto com entendimento, se os caracteres da escrita não são apenas decifrados e convertidos em fonemas, mas se o texto é trazido à fala, e isso significa, se ele é modulado e articulado, se ele é lido de maneira formalmente correta e significativamente acentuada. A arte de escrever consiste – não é realmente preciso que eu venha a dizer isso a um escritor do porte de Derrida – no fato de o escritor dominar de tal modo o mundo de sinais que forma o texto que ele acabe por ter sucesso no retorno do texto à linguagem. Na Modernidade, trata-se na maioria das vezes de uma linguagem sem som[57], mas essa linguagem também fala – graças à maravilhosa combinação de sentido e som que distingue livros bem escritos e, com maior razão, toda a poesia enquanto "literatura". Gostaria realmente de saber o que a compreensão e (o que

54. Em grego no original: aspecto (N.T.).

55. Em grego no original: mostração (N.T.).

56. Agora in: *Gesammelte Werke* 7, n. 8.

57. Gadamer refere-se aqui ao fato de a leitura na Modernidade ser feita quase sempre de maneira silenciosa (N.T.).

está de qualquer modo manifestamente complicado) o ler com entendimento têm em comum com a metafísica.

Também afirmo que o compreender é sempre compreender diversamente[58]. O que se adia nesse caso, o que se protela quando minha palavra alcança um outro – ou mesmo quando um texto alcança o seu leitor – nunca pode ser fixado em uma identidade rígida. Onde devemos compreender algo, não temos apenas identidade. Compreender significa muito mais que alguém é capaz de se colocar no lugar do outro para dizer o que ele compreendeu aí e o que ele tem a dizer. Isso não significa de maneira alguma repeti-lo. Em seu sentido mais literal, compreender (*verstehen*) significa em alemão justamente representar totalmente o caso de um outro diante do tribunal, colocar-se em seu lugar[59].

Derrida certamente objetará, em seguida, que eu não levo Nietzsche suficientemente a sério – e isso significa: que eu não levo suficientemente a sério o fim da metafísica, a ruptura que torna desde então ilusória toda identidade e continuidade consigo mesmo e com os outros. Tratar-se-ia aqui justamente das ilusões do logocentrismo, ilusões das quais mesmo Heidegger não conseguiu escapar, como a sua interpretação de Nietzsche bem o demonstra. Em última análise, tudo isso permanece Hegel, o que significa precisamente: metafísica. A pretensão de Hegel era reconciliar dialeticamente a ruptura da alteridade, e, em verdade, de toda alteridade, era conquistar conhecimento de si no ser-outro. No entanto, é exatamente isso que significa a última consumação da metafísica e que se tornou a partir de Nietzsche obsoleto. Todo discurso acerca de sentido e de continuidade de sentido seria uma relíquia metafísica. Assim, mesmo o meu esforço hermenêutico por integrar a experiência da arte na continuidade da própria autocompreensão precisaria conduzir a uma recaída no idealismo. Em verdade, a identidade do si próprio é uma ilusão.

Ao que me parece, encontra-se aqui, à base da posição derridiana, uma falsa concepção da autocompreensão. "Autocompreensão" talvez seja uma expressão que induz a erro, uma expressão que utilizei e que naturalmente encontrei em uma articulação com a moderna teologia protestante – mas também certamente com a tradição linguística de Heidegger. Em verdade, a nova expressão indica que não se trata precisamente nesse caso da certeza inabalável da autoconsciência[60]. A expressão "autocompreensão" tem muito mais um matiz pietista e deixa ressoar o fato de o homem não conseguir compreender a si mes-

---

58. Cf. "Verdade e método", in: *Gesammelte Werke* 1, p. 302ss.

59. Gadamer alude aqui, uma vez mais, a especificidade do termo alemão para compreender: *verstehen*. Originalmente, esse termo era utilizado para designar o ato de representar alguém no tribunal, de assumir o lugar de alguém na defesa de sua posição. Como essa especificidade não possui um correlato direto em português, optamos pela inserção da expressão "em alemão" e pela colocação da palavra *verstehen* entre parênteses (N.T.).

60. Cf. "Zur Problematik des Selbstverständnisses" (Sobre a problemática da autocompreensão). In: *Gesammelte Werke* 2, n. 9.

mo e de o caminho até a fé dever nos conduzir por sobre esse fracasso da autocompreensão e da certeza de si. *Mutatis mutandis*[61], isso também vale do mesmo modo para o uso hermenêutico da expressão. Para o homem, a autocompreensão é algo inconsumável, um empreendimento e um sucumbir sempre novos. O homem que quer se compreender em vista de seu ser vê-se diante do elemento pura e simplesmente incompreensível da morte. Mas agora eu pergunto: Esse é o caminho da metafísica? Trata-se aqui de logocentrismo?

Deparamo-nos, com isso, com o problema central que vibra concomitantemente em todo empenho hermenêutico e que com certeza também se encontra à base do desconforto derridiano ante os meus experimentos de pensamento: apesar de todo esforço por reconhecer a alteridade enquanto alteridade, o outro enquanto outro, a obra de arte enquanto um impulso, a ruptura enquanto ruptura, o incompreensível enquanto incompreensível, não se abre um espaço grande demais no interior da hermenêutica para o entendimento e para o acordo? Habermas já tinha levantado outrora contra mim essa objeção[62] ao me confrontar com o entendimento desfigurado, ao transformar o acordo em mera aparência, sim, em um ser-manipulado. Sua objeção apontava seguramente em uma outra direção, politicamente motivada, e não na direção de saber se não residiria aí uma recaída na metafísica da presença. No entanto, a coisa permanece a mesma. Podemos aprender com Lévinas o quão séria é essa réplica, mesmo para aqueles que não realizam nenhuma opção política, mas procuram apenas prestar contas por meio do pensamento e querem dizer o que é. Estou plenamente consciente de que no esforço da compreensão se acha a ameaça constante da sedução por fraquejar e se entregar à disjunção ou-ou, uma sedução diante da qual somos colocados como agentes tanto quanto como seres que vivem uns com os outros.

Não é de modo algum sem intenção que faço aqui uma alusão a Kierkegaard[63]. Confesso que uma das primeiras coisas marcantes para mim foi a oposição kierkegaardiana entre o estágio estético e o estágio ético. Essa oposição ainda se encontra à base de minha opção pela continuidade que é efetivamente traçada na figura do assessor Guilherme em *Ou-ou*. Nele, a continuidade ética é contraposta à imediatidade estética e a autocrítica do querer-ter-consciência, ao gozo estético. Com certeza, como o jovem de dezenove anos que era ao acolher essa posição pela primeira vez, não percebi que se escondia aí a "mediação infinita" da reflexão hegeliana. Todavia, tive uma vida inteira para aprender a resgatar essa falha.

---

61. Em latim no original: feitas as alterações correspondentes (N.T.).

62. Ver quanto a isso "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik" (Retórica, hermenêutica e crítica à ideologia). In: *Gesammelte Werke* 2, p. 232ss.

63. Gadamer refere-se aqui certamente à obra *Ou-ou*, de Soren Kierkegaard (N.T.).

Assim, posso compreender o fato de se ter pretendido denominar a minha própria tentativa hermenêutica uma hermenêutica "dialética". É verdade que não apenas Platão, mas também Hegel me ofereceu um auxílio constante de pensamento – Hegel com certeza de um tal modo que busquei resistir à sua "mediação infinita". Por isso, juntamente com Derrida, sempre se poderá farejar em mim a metafísica da presença, uma vez que continuo sempre falando a "língua da metafísica" – e essa não é a língua da dialética? Esse parece-me ser o ponto que Derrida também critica em Heidegger, ao achar que Heidegger recai na linguagem metafísica. E o próprio Heidegger não diz que nós sempre estamos ameaçados de recair na linguagem da metafísica? Sem dúvida alguma, ele o diz em particular contra o meu próprio acolhimento e prosseguimento de seu impulso "hermenêutico".

Pergunto, em contrapartida, o que pode significar propriamente a expressão "a linguagem da metafísica"? Existe efetivamente algo desse gênero? Aquilo que acolhi em mim do ímpeto violento do jovem Heidegger consistiu justamente no fato de, depois de anos de uma lida ingênua e acrítica com a tradição conceitual do neokantismo – e foi no fundo a *Lógica* de Hegel que legou por assim dizer como uma pedreira o material para Trendelenburg, Cohen, Natorp, Cassirer, Nicolai Hartmann –, ter aprendido com Heidegger o que é a "conceptualidade" e o que ela significa para o pensamento. Antes de tudo: o quanto de autoalienação se acha imerso na tradição conceitual do pensamento moderno. Por isso, ao me encontrar com Heidegger, segui imediatamente o *pathos* da destruição. Isso correspondia a uma exigência que me acompanhou constantemente em meus primeiros experimentos de pensamento, experimentos que aconteceram antes de tudo em vista da palavra poética. Para além disso, procurei em extensos estudos filosóficos uma consolidação histórico-conceitual desses experimentos de pensamento. No entanto, não pude acompanhar nem Heidegger, nem qualquer outro, quando eles falam da "linguagem da metafísica" ou da "linguagem correta" da filosofia e coisas do gênero. A língua é sempre apenas aquela que falamos com os outros e para os outros. Quando falamos em uma outra língua que não a nossa, então, trata-se uma vez mais daquela que é falada com o outro e na qual tenho de escutar o outro. Todos nós conhecemos a experiência de como é difícil conduzir um diálogo, no qual um faz uso de uma língua, o outro de uma outra língua, mesmo que os dois se entendam em alguma medida.

Quando se fala sobre a linguagem da filosofia, não se pode ter em vista nesse caso senão tais conceitos que desempenham um papel na experiência do pensamento que ganhou voz. É verdade que conceitos como sinal/signo ou símbolo são escolhidos e definidos na ciência. Eles possuem uma função puramente comunicativa que precisa se afirmar no fato de a experiência ser designada por eles da maneira mais inequívoca possível e de ela se tornar, com isso, controlável. É a experiência repetível que permite aqui uma identificação ine-

quívoca e, desse modo, uma simbolização inequívoca. A artificialidade desse simbolismo conceitual das ciências experimentais parece-me encontrar a sua expressão extrema, quando esse procedimento é estendido a conteúdos da experiência complexos e concretos que não podem ser eles mesmos, tal como no experimento científico-natural, produzidos artificialmente e que não são tampouco repetíveis. Em particular, esse é o caso das ciências sociais e a isso corresponde o fato de ser aí dominante uma *lingua internazionale*[64]. Já a visão enciclopédica aguda de Max Weber era acompanhada por um verdadeiro excesso de definições. Pode-se reconhecer que esse excesso possui o seu bom sentido, quando o que está em questão é apenas organizar os conteúdos da experiência. Quando se trata de filosofia, porém, o prazer em estabelecer definições revela o diletante. A filosofia precisa auscultar a sabedoria mais antiga que fala na língua viva. Platão comparou esse fato com um bom cozinheiro – de uma maneira muito pouco romântica – que sabe trinchar a carne da caça em suas articulações, sem precisar cerrar os ossos (*Fedro*, 265e).

No sentido ocidental, a filosofia desenvolveu-se na Grécia e isso significa que ela desenvolveu os "conceitos" a partir de sua língua. A língua, porém, é sempre a língua do diálogo. Quem pode desconhecer que a língua que os homens falam já realizou desde sempre um trabalho prévio para o seu próprio pensamento? O catálogo conceitual de Aristóteles no livro Delta da *Metafísica* é uma excelente ilustração do desenvolvimento dos conceitos a partir do uso linguístico. Com certeza, a análise das diversas significações vocabulares (πολλαχῶς λέγεται) que é aí apresentada por Aristóteles pretende servir antes de tudo à elaboração dos conceitos essenciais para o seu pensamento. Ao mesmo tempo, porém, ela sustém respectivamente as ligações com o uso linguístico dos termos. Assim, o seu catálogo conceitual é como um comentário vivo aos conceitos fundamentais de seu pensamento. Pois bem, a alienação que a conceptualidade grega experimentou por meio de sua conversão ao latim e por meio de sua inserção nas línguas modernas não permite mais que esse comentário fale. Por isso, ela coloca-nos diante da tarefa de uma destruição. "Destruição" nunca significa em Heidegger dizimação, mas sim desconstrução. Ela deve reconduzir cunhagens conceituais enrigecidas à sua experiência de pensamento originária, a fim de dar voz a essa experiência. Uma tal destruição não serve de maneira alguma à meta de remeter a uma origem obscura, a uma *arché*[65] ou o que quer que seja. Essa é uma fatal incompreensão que se costuma fazer valer antes de tudo contra o segundo Heidegger. No que diz respeito ao desempenho particular apresentado pela destruição heideggeriana do conceito de sujeito por meio de seu retorno ao conceito de substância e, com isso, à compreensão grega de ser como presença por si subsistente, é preciso

---

64. Em italiano no original: língua internacional (N.T.).

65. Em grego no original: princípio (N.T.).

que se perceba que Heidegger abriu por meio dessa destruição da conceptualidade metafísica o caminho para uma melhor compreensão da experiência existencial e ontológica de hoje.

A palavra de ordem da destruição pode ser seguida com intuitos muito diversos e com finalidades diversas. Ela sempre será uma crítica a conceitos que não falam mais. Assim, a destruição heideggeriana do conceito de sujeito possui um intuito específico, uma vez que Heidegger recorre ao *hypokeimenon*[66] grego. Mesmo nele, porém, a destruição não aspira a nenhuma correção do uso linguístico. Parece-me um desconhecimento da essência dos conceitos filosóficos esperar que um uso temático de um termo plenamente definido imponha um verdadeiro grilhão ao uso linguístico que um discurso filosófico conduz ou que foi fixado em um texto filosófico. Ainda hoje continua em meus ouvidos o modo como, com um *pathos* de cátedra francamente sagrado, me foi assegurado por meus mestres acadêmicos quando ainda era um iniciante, que a confusão entre "transcendente" e "transcendental" revelava o diletante filosófico. Segundo eles, Kant teria vedado de uma vez por todas a possibilidade dessa confusão. Hoje ouso dizer: nesse caso, o próprio Kant foi um diletante filosófico. É óbvio que, não raramente, ele mesmo usa, como todos os homens, o termo "transcendental" no sentido de "transcendente". – O mesmo vale no caso do grego, por exemplo, para o conceito de *phronesis*. Em contraposição ao aguçamento conceitual aristotélico encontra-se o uso livre da palavra, um uso junto ao qual o próprio Aristóteles se mantém. Por isso, foi um erro querer tirar conclusões cronológicas a partir do uso desse termo em Aristóteles. Foi isso que precisei objetar outrora a Werner Jaeger[67]. As pessoas deveriam conceder-me algo similar. Se continuo falando de "consciência", isso não é nenhuma confissão de adesão nem a Aristóteles, nem a Hegel. O que está em questão aí é saber que a consciência não é nenhuma *res*[68]. Não é necessário para tanto nenhuma purificação da terminologia com o alijamento dos conceitos "mentais". Assim, por exemplo, a conhecida crítica de Wittgenstein aos conceitos "mentais" possui a sua função argumentativa na direção da pragmática linguística e da desdogmatização da psicologia. O próprio Wittgenstein, contudo, não prescreve nenhuma língua purificada. O contexto justifica o uso linguístico.

A meta da desconstrução é deixar o conceito falar uma vez mais em seu entrelaçamento com a língua viva. Essa é uma tarefa hermenêutica. Ela não tem nada em comum com um discurso obscuro sobre a origem e o originário. Hei-

---

66. Em grego no original: sujeito em sentido extremamente amplo, tudo aquilo que possui uma dimensão subjacente (N.T.).

67. Ver "Der aristotelische 'Protreptikos' und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik" (O *protreptikos* aristotélico e a consideração histórico-genética da ética aristotélica), agora in: *Gesammelte Werke* 5, n. 2.

68. Em latim no original: coisa (N.T.).

degger ensinou-nos, por exemplo, a reconhecer em *ousia* a propriedade presente do que se presenta - o *oikos*[69] - e a concretizar, com isso, de maneira nova, o sentido do pensamento grego do ser. Não há aí nenhum retorno a uma origem misteriosa (por mais que o próprio Heidegger possa falar por vezes de maneira misteriosa sobre a "voz do ser"). Em verdade, retornando da alienação escolástica, Heidegger alcançou por meio dessa visualização do pensamento grego a sua autodescoberta e encontrou, assim, o tema de *Ser e tempo*, até as últimas consequências extremas para a temporalidade do ser que ele denominou mais tarde "acontecimento apropriativo". Tudo isso foi alcançado sobre o caminho de uma tal destruição da conceptualidade enrigecida na tradição. - Uma questão totalmente diversa é saber o que motivou Heidegger a essa ruptura com uma conceptualidade enrigecida e sob que aflições particulares ele a empreendeu. Sabemos que houve aí a dúvida em relação à teologia cristã que o mobilizava e que ele compartilhava, por exemplo, com Franz Overbeck. Apesar de todo retorno a Aristóteles, Heidegger aprendeu com Lutero que se precisa abjurar Aristóteles.

O fato de os seus próprios caminhos de pensamento terem se confiado mais tarde à força linguística e poética de Hölderlin foi certamente um risco ousado e metáforas como "a voz do ser" podem ser facilmente parodiadas em meio ao elemento sentimentalmente nulo e ao vazio. Não obstante, novos caminhos de pensamento precisam de novos sinais, para que se tornem caminhos. Quem busca tais caminhos não procura por sinais onde sempre os encontra. Não consigo ver nenhuma recaída no logocentrismo da metafísica grega no fato de ter me voltado por minha parte para a dialética platônica colocada em campo aberto e de eu mesmo ter buscado seguir alguns passos além a renovação especulativa de Hegel e a repetição de Aristóteles. Foi assim que o próprio Platão já tinha procurado corresponder aos *logoi*[70] (sim, já Parmênides, como Heidegger reconheceu suficientemente mais tarde), apesar de estar consciente de sua fraqueza incorrigível. Ele tampouco se perdeu nesses *logoi*. Seu incansável esforço dialético e dialógico reteve muito mais algo do segredo superior do diálogo, cujo progresso não apenas nos transforma, mas sempre nos lança também de volta a nós mesmos, sempre nos reúne com nós mesmos. O fato de a força poética de Platão conseguir presentificar constantemente de maneira nova para o leitor aquilo que ele fez significa que ele mesmo realizou a destruição de palavras enrigecidas - e, em alguns de seus mitos, até mesmo a destruição de "histórias" que perderam o seu caráter imperativo -, uma destruição que libera o pensamento.

---

69. Em grego no original: casa (N.T.).

70. Em grego no original: no presente contexto, discursos (N.T.).

Com isso, não se está certamente negando o fato de Platão também ter impelido o "*pathos* que nunca envelhece dos *logoi*" para os caminhos da argumentação lógico-dialética e ter preparado o solo para o advento da história da racionalidade ocidental. O fato de sermos obrigados a falar a língua dos conceitos enquanto crianças do Ocidente, de tal modo que mesmo Heidegger, apesar de seus experimentos poetizantes, pensava ver juntamente com Hölderlin[71] o poetar e o pensar "em montanhas as mais separadas", representa o nosso destino. Esse destino possui a sua própria dignidade. Não devemos esquecer: essa separação do pensamento em relação à atividade poética tornou possível a ciência e conclamou, com ela, a filosofia para a sua tarefa conceitual, por mais grave que esse empreendimento possa parecer na era da ciência. Não consigo ver como é que a desconstrução só poderia significar para Nietzsche, só para o próprio Derrida, a revogação dessa história.

---

71. Ver quanto a isso *Heidegger em retrospectiva* – A contribuição sobre "Pensar e poetar em Heidegger e Hölderlin".

6
No rastro da hermenêutica (1994)

O tema da desconstrução cai seguramente no âmbito da hermenêutica. Para tanto, só não podemos representar com a hermenêutica nenhum método definido que caracterizaria, por exemplo, um grupo de ciências ante as ciências naturais. Hermenêutica descreve muito mais o âmbito conjunto do entendimento inter-humano. Em meus próprios trabalhos não se fala verdadeiramente apenas de ciências. Derrida poderia seguramente dizer o mesmo sobre a desconstrução e afirmar que ele mesmo pretende justamente superar o encurtamento produzido pelo método. Isso nos une. Não obstante, um entendimento entre nós dois não me parece ter tido sucesso até aqui. Entendimento não implica de maneira alguma concordância. Ao contrário, onde existe concordância não se precisa mais de nenhum entendimento. O entendimento é sempre buscado ou alcançado em vista de algo determinado, sobre o qual não existe nenhuma concordância plena. Em nossos encontros, em Paris e em Heidelberg, não me parece que tenhamos alcançado nenhum solo comum. É isso que ensina claramente a história dos efeitos nos dois lados. Nesse caso, por parte da hermenêutica, levanta-se a censura de que Derrida teria buscado escapar ao diálogo, seja com uma consciência estratégica ou mesmo de maneira mais ou menos inconsciente. Os desconstrutivistas acham inversamente que minhas próprias contribuições, mesmo aquilo que eu tinha trazido outrora para o diálogo em Paris e em seguida apresentado para a publicação em uma versão mais detalhadamente trabalhada[72], não representava absolutamente nenhuma contribuição para um diálogo com Derrida. A filosofia hermenêutica comportar-se-ia simplesmente de maneira defensiva e permaneceria totalmente no interior dos limites do pensamento metafísico. Assim, para o anseio do desconstrutivismo, ela não significava nada no fundo.

Mas as coisas não podem propriamente prosseguir na filosofia de maneira tão pacífica, como se pudesse haver uma justaposição sem contatos entre diversas correntes de pensamento. Cada um reporta-se aqui a uma experiência

---

72. Ver "Text und Interpretation" (Texto e interpretação). In: *Gesammelte Werke* 2, n. 24.

que nós todos podemos fazer. Nesse caso, porém, seria preciso poder se colocar mutuamente de acordo sobre as opiniões divergentes por meio de questões examinadoras e de respostas examinadas – em outras palavras: por meio de um diálogo crítico. Assim, o hermeneuta certamente não contestará que também ele conhece a *dissémination*[73] e ele reconhecerá que uma tal disseminação é estabelecida em todo discurso com o qual lidamos por meio de ressonâncias, alusões e tons paralelos. Ele apenas insistirá no fato de, em todo caso, ser apresentada com isso uma nova tarefa ao pensamento que convida a uma nova compreensão.

Quando apresentei no ano de 1960 o meu próprio projeto de uma filosofia hermenêutica e comecei a olhar uma vez mais para o mundo, deparei-me com duas coisas importantes para mim, além dos trabalhos tardios de Wittgenstein. Por um lado, conheci Paul Celan, em cuja obra tardia comecei a me aprofundar. Por outro lado, caiu em minhas mãos no escrito comemorativo a Jean Beaufret o ensaio de Derrida *Ousia et Grammè*[74] e o livro de 1967 que se seguiu a esse artigo e que eu logo estudei. Nesses textos ficava totalmente evidente como, a partir da recepção de Husserl, a crítica de Heidegger ao encobrimento do conceito de ser por meio da metafísica tinha se tornado efetiva em Derrida. Em todo caso, isso vale para a ontologia de Aristóteles, de acordo com a qual o sentido de "ser" pode ser depreendido a partir do ente supremo. Naturalmente, tive em seguida dificuldades com o modo como Derrida assume essa crítica heideggeriana ao conceito grego de ser e como os temas do último Heidegger conduziram em Derrida, em parte em uma modulação positiva, em parte em uma modulação crítica, da destruição para a desconstrução. Em particular, inquieta-me o modo como Derrida aplicou o seu pensamento não apenas a construções metafísicas, mas também à literatura, sobretudo porque eu mesmo mantenho constantemente em vista o solo vital comum entre filosofia e poesia. Mesmo no próprio Heidegger, com frequência só conseguia reconhecer com muita dificuldade aquilo que a arte e a literatura tinham a dizer para mim, mesmo que eu também sempre tenha achado muito significativa a sua adução de tais "textos". Os dois, Derrida e Heidegger, interpretaram propriamente a si mesmos e não aquilo que eles a cada vez achavam estar interpretando. Não se deve desprezar por isso o que eles fizeram. Heidegger leva tão a sério o enunciado da arte, que ousa levar a cabo uma adaptação violenta ao seu próprio caminho de pensamento e não permanece preso em todo caso no átrio da neutralidade estética. Algo similar vale para o modo como Heidegger tanto quanto Derrida requisitam Nietzsche para si. Aquilo que Heidegger tinha desenvolvido em *Ser e tempo* por meio da diferenciação entre presença por si subsistente,

---

73. Em francês no original: disseminação (N.T.).

74. Agora também in: Jacques Derrida. *Margens da filosofia*. Paris, 1972, p. 31-78. (Entrementes também traduzido para o alemão.)

manualidade e ser-aí para a crítica da compreensão de ser da metafísica foi aguçando-se com o tempo na palavra de ordem "superação da metafísica". Assim, Heidegger envolveu-se em uma confrontação com Nietzsche que ele compreendeu, então, como uma espécie de última e radical consequência da metafísica. Em contrapartida, Heidegger procurou preparar em suas contribuições mais tardias uma nova compreensão de ser. Do outro lado, Derrida também se reportou a Nietzsche. No entanto, ele viu na *Gaia ciência* nietzscheana o único caminho para o espaço livre e empregou todo o seu esforço para não interromper a tarefa gigantesca da desconstrução. Nesse caso, os dois, tanto Heidegger quanto Derrida, estavam conscientes de que a filosofia nunca poderá se desprender totalmente de sua proveniência histórica na metafísica ocidental. Desse modo, Heidegger introduziu a fórmula mais atenuada "transversão da metafísica" e Derrida fundamentou justamente com isso a incansabilidade de seu empenho desconstrutivo. Também esses são claros pontos em comum que nos dão a pensar.

Dessa forma, a partir de meus próprios esforços hermenêuticos, eu mesmo sempre considerei uma vez mais de maneira nova a relação entre destruição e desconstrução[75]. No fundo, não posso tentar investigar o solo comum que – talvez – suporte a nós todos senão sob a forma de uma pergunta.

O que comporta propriamente o conceito de *présence*[76], cujo questionamento crítico está em questão no conceito derridiano de metafísica? A determinação do ser como presença é considerada por Derrida justamente como a matriz da história da metafísica. "Poder-se-ia mostrar", escreve Derrida, "que todos os nomes para fundamentação, princípio ou 'centro' nunca são mais do que invariâncias de uma presença (*eidos, arché, telos, energeia, ousia*[77] – essência, existência, substância, sujeito, *aletheia*[78], transcendentalidade, consciência, Deus, homem etc.). Tudo isso é manifestamente unificado por Derrida no termo "logocentrismo". Todavia, a questão é justamente saber se se trata de presença no sentido verdadeiro de *logos*. O que está em questão aí, por exemplo, é apenas a verdade proposicional? Nesse caso, seria possível reconhecer aí o mais rapidamente possível aquilo que constituía o objeto da destruição heideggeriana. Pois bem, Derrida também introduziu realmente o termo "logocentrismo" sob a influência daquilo que Heidegger tinha em mente com a crítica feita a Husserl. Também está em sintonia com esse fato a percepção do quão próximo Derrida se encontra em relação à tarefa mais própria do jovem Heidegger de se libertar do aprisionamento na lógica do juízo intrínseca ao neokantismo. Quando Hei-

---

75. Ver entre outras coisas "Destruktion und Dekonstruktion" (Destruição e desconstrução). In: *Gesammelte Werke* 2, n. 25 e os dois artigos precedentes neste volume.

76. Em francês no original: presença (N.T.).

77. Em grego no original: aspecto, princípio, fim, ato, entidade (N.T.).

78. Em grego no original: verdade, desvelamento (N.T.).

degger iniciou os seus estudos de Kierkegaard e de Aristóteles e quando considerou a metafísica aristotélica, ele afirmou outrora que o "ser" se torna manifesto em sua determinação ontológica junto ao ente supremo, junto ao divino. Foi assim que eu mesmo compreendi outrora a metafísica. Está de acordo com isso o fato de Heidegger, tal como ele ainda o fez no início de sua obra sobre Nietzsche, ver em Platão a preparação para a colocação aristotélica da pergunta sobre o ser enquanto ser. Isso não é certamente, como penso hoje, concludente no que concerne ao próprio Platão, se percebermos como ele procurou diretamente "para além do ser" a ascensão da dialética até o bem ele mesmo, até o belo ele mesmo ou até o uno ele mesmo. Isso é antes pertinente para Aristóteles, na medida em que ele erigiu sobre a base de sua física a doutrina do deus-motor – ainda que o próprio Heidegger, tal como a sua interpretação posterior de Aristóteles, da *Física B 1*, o mostra, já tenha estado sempre no rastro do "acontecimento apropriativo" do "aí".

Em todo caso, porém, a doutrina posterior da Igreja assumiu a metafísica de Aristóteles em sua dogmática em meio a uma reinterpretação cristã dessa metafísica como *theologia rationalis*[79], enquanto Platão sempre esteve na Idade Média cristã levemente à beira da heresia.

Agora, é evidente que o todo do movimento de pensamento dos gregos não imerge de maneira alguma na doutrina aristotélica do primeiro motor. Muito mais eloquente é o fato de a nova apropriação heideggeriana de Aristóteles não ter começado pela metafísica de Aristóteles, mas pela retórica tanto quanto pela ética. A doutrina do saber prático conquistou em particular para o próprio caminho de Heidegger uma significação basilar e eu fui amplamente mobilizado por ele exatamente nesse ponto. Com certeza, ele teria feito melhor se tivesse inserido a crítica platônica expressa ao logocentrismo da metafísica, uma crítica que se acha no excurso da *Carta 7*. Por conta de um escrito sobre as doutrinas de Platão, um escrito que tinha sido apresentado na corte do tirano Dioniso, encontra-se aí uma famosa consideração crítica. Por essa ocasião, Platão redigiu abertamente uma comunicação elaborada de maneira exata sobre a pergunta acerca do modo como a transmissão de pensamentos é efetivamente possível para os outros e como se poderia ensinar a pensar[80]. Também se apresenta aí expressamente a definição lógica. Segundo Platão, ela também é tão insuficiente quanto a denominação da coisa ou a mera concreção plástica por meio de exemplos. Sim, mesmo aquilo que é transmitido por essas vias, que é efetivo em todo pensamento e que certamente nunca é enunciável de maneira apropriada forma-se na alma em um saber e em uma opinião correta, tomando parte, por fim,

79. Em latim no original: teologia racional (N.T.).

80. Mais detalhadamente quanto a esse ponto "Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief" (Dialética e sofística na sétima carta platônica). In: *Gesammelte Werke* 6, n. 6).

no *nous*[81]. Todas essas são ainda mediações da coisa mesma que está em questão e elas permanecem inseridas e subordinadas à vitalidade do diálogo. Esse é o ponto decisivo: não é somente sobre meios escritos, mas efetivamente apenas no diálogo que se tem sucesso em que a centelha salte.

Assim, não foi por nenhum acaso que Platão, com vistas à vitalidade do diálogo, denominou "dialética" o caminho de seu próprio pensamento. Em *A república*, no plano sobre a formação dos futuros regentes, a dialética é expressamente exigida como um passo para além da matemática. É a dialética que também se apresenta no jogo de pensamento dos diálogos platônicos. Ela não procura ser nenhuma mera superação crítica de argumentos e não deve consistir em uma mera arte da argumentação. Ela conduz muito mais o outro, o parceiro do diálogo, a uma confissão de seu não saber e o leva, assim, ao pensar próprio. Nessa medida, a dialética tem uma função meramente propedêutica, tal como, por exemplo, a arte apresentada de maneira tão perturbadora no diálogo platônico *Parmênides*. É difícil inserir tudo isso sob o conceito conjunto "pensamento metafísico". Muito ao contrário, ao se realizar a partir da *Física* aristotélica a virada para os princípios (*archai*), para a ultrapassagem do *logos*, ou seja, a virada para o *nous*, tornou-se possível denominar essa nova dimensão um passo em direção à metafísica. Na medida em que nessa metafísica a *arché* suprema enquanto o primeiro motor se chama "o divino" e se concebe "o divino" como pura *entelecheia*, esse passo obtém uma nova acessibilidade. A partir da religião popular era possível compreender isso enquanto o divino, tal como se ascende até ele por sobre a física. Mas o que pode significar afinal "metafísica" em Platão? A ultrapassagem que Platão tem em vista (Rep. 509b9) e que possui a sua expressão na transcendência significa expressamente um passo para além do ser, um passo para "o além do ser". Talvez Derrida devesse ver aquilo que ele denomina o pensamento metafísico mais a partir dessa transcendência do que a partir das constatações conceituais de Aristóteles, constatações que se fixaram por meio da escrita como "substância" ou como "essência".

I

Se retornarmos a Derrida a partir dessa clarificação conceitual daquilo que a metafísica propriamente é e do modo como ela é conquistada para a dialética grega por meio da lógica, então nos aproximaremos daquilo que o próprio Derrida tem em vista com a construção engenhosa da *Différance*[82]. Derrida parte do

---

81. Em grego no original: pensamento, razão, entendimento (N.T.).

82. O termo francês *différance* refere-se a um artifício utilizado por Derrida pela primeira vez no texto "Différance", presente no livro *Margens da filosofia*. Por meio desse artifício, Derrida busca inserir um campo de divergência e equivocidade no interior do próprio vocábulo "diferença", escrevendo o termo com a troca de uma vogal. Assim, ao invés do termo vernacular "différence", tem-se o neologismo "différance" (N.T.).

conceito de signo e do modo como a partir daí se realiza em todo signo uma ultrapassagem. Nenhum signo aponta apenas para si mesmo. Precisaremos nos perguntar agora como é que Derrida acredita poder evitar o logocentrismo a partir desse ponto de partida. Poderemos esperar que o papel do estruturalismo no pensar da filosofia francesa e que o conceito de signo que remonta a raízes americanas, e, de maneira total, que aquilo que Derrida tem em vista como fonocentrismo entregue ao conceito de ser da metafísica o seu papel determinante. Assim, pergunto-me se não nos deparamos aqui com um limite entre os elementos comuns próprios àquilo que se poderia denominar "fenomenologia" e que é direcionado criticamente como fenomenologia contra toda construção. Heidegger já tinha acolhido esse impulso de Husserl e já o tinha passado adiante para nós, a fim de se lançar de maneira pensante exatamente contra aquilo que Derrida denomina "logocentrismo". Não precisamos senão compreender a verdadeira direção do alvo de Derrida, um alvo contra o qual se direciona a sua crítica a Husserl, ao acreditar reconhecer o domínio da presença não apenas no *logos*, mas até mesmo na "manifestação" da voz. Por fim, perceberemos juntamente com Derrida que a voz é aqui uma *voix pensée*, uma voz pensada, tal como a *écriture* também é apenas escrita pensada.

Retiro daí a consequência: as duas coisas são em verdade inseparáveis da leitura. O que seria a escrita sem o ler, o que seria o ler sem a escrita – e sem a entoação e a articulação – talvez sem som? Só não podemos nos deixar induzir a erro por meio do modo como Husserl trabalhou a unidade ideal da significação na luta contra o psicologismo. Seria melhor escutar aqui com ouvidos franceses. Na França traduz-se normalmente "significação" por "querer dizer" (*vouloir dire*). Essa é uma expressão que aparentemente retira o solo à identidade da significação. Em verdade, ressoa em "querer dizer" o fato de nunca podermos dizer totalmente aquilo que queríamos dizer. Trata-se de fortes cunhagens prévias que nos formaram a todos tanto no falar quanto no pensar. Com a primeira palavra estamos enredados em todo o jogo da linguagem. É nessa medida que Heidegger aponta para a experiência de todos nós ao dizer: "A linguagem fala". Na expressão francesa isso é ainda mais claro. Ela expressa uma mera aproximação e simplesmente a proximidade com o sentido – o que é o "sentido" senão aquilo que indica a direção e nessa medida é determinante? A crítica heideggeriana à metafísica tanto quanto o programa derridiano da desconstrução precisam admitir eles mesmos essa diferença e essa *différance* que reside no *vouloir-dire*. Ninguém pode simplesmente escapar do modo de pensamento, no qual foi formado, por meio de uma reflexão. Mesmo que venhamos a entrar cada vez mais em contato com outras línguas culturais e com outros mundos culturais, isso é antes de tudo um ganho para nós. Nós somos nossa proveniência e estamos em casa em nossa língua materna que pensa conosco.

Quando Heidegger iniciou a sua atividade docente em Freiburg como sucessor de Husserl, a sua preleção inaugural colocou a pergunta que, como toda pergunta autêntica, deixa algo em aberto: "O que é metafísica?" Esse fato não

deveria ser certamente tomado como uma nova confissão em relação à metafísica. Antes precisaríamos compreender a pergunta da seguinte forma – o que é a metafísica propriamente – em contraposição àquilo que a metafísica pensa que ela mesma seria? Quando a pergunta coloca em questão o ser, ela representa o todo do ente e talvez encubra precisamente por meio daí o pensamento do ser – justamente o ser sobre o qual ela pergunta. Por isso, talvez se precise dizer e também é preciso levar isso em conta em relação a outros mundos culturais, que nunca pode haver "filosofia" sem metafísica. A filosofia talvez só seja filosofia, quando deixa para trás o pensamento metafísico e a lógica proposicional. Sobre esse caminho sempre estamos a caminho, desde a *anamnesis* platônica até a lógica de Hegel. A filosofia atravessa, no singular de "conceito" e de "categoria", o todo da lembrança que continuamente se determina e constantemente retorna a si. Heidegger fala sobre a mera preparação da questão do ser porque ele sempre experimenta uma vez mais em linguagem e pensamento a predominância da compreensão de ser como presentidade e presença. Isso continua válido mesmo para Nietzsche, tal como vem à tona poderosamente na longa luta vital de Heidegger com Nietzsche.

Mesmo a ontologia fundamental de Heidegger, tal como poderíamos denominar *Ser e tempo*, não deveria ser certamente a sua última palavra. Ele logo deixou para trás não apenas a sua própria autointerpretação transcendental. Seguiu-se toda uma série de caminhos e caminhos da floresta. Além disso, justamente o próprio desenvolvimento de Heidegger ensina como as suas tentativas de pensamento estão cada vez mais sobrecarregadas por uma penúria linguística. Com isso não se diz certamente que Heidegger também teria querido reconhecer o caminho do desconstrutivismo como uma meta derradeira. Será que não há realmente nenhum outro caminho para superar a metafísica da substância aristotélica ou a sua última consumação no saber absoluto de Hegel do que por meio da recusa ao pensamento conceitual ou ao *logos* em geral?

Todavia, o que é o *logos*? Não se deve certamente subestimar o fato de a fuga socrático-platônica em direção aos *logoi* já ter representado uma virada que preparou a metafísica, a lógica da definição e da demonstração. No entanto, o *logos* não é ainda algo diverso? O que significa *logos* em Heráclito, o que ele significa no não saber socrático, o que na dialética platônica? O que significa o *logos spermatikos*[83] da *Estoa* e mesmo o *logos* do evangelho de João? Aí o *logos* tem dimensões totalmente diversas e essas dimensões prepararam melhor a ideia neotestamentária da encarnação do que a renovação de Aristóteles por meio da metafísica da Alta Idade Média – para não falar da agonia moderna e neokantiana. Assim, para desconstruir a compreensão de ser tradicional da lógica e da metafísica, Heidegger (e quem quer que o tenha se-

---

83. Em grego: razão ou discurso germinadores (N.T.).

guido depois) pôde justamente se orientar de maneira crítica pela tradição da metafísica. Agora eu me pergunto: Não precisa continuar válido o fato de o pensamento sempre precisar se perguntar, se os termos e conceitos nos quais ele se movimenta não se inserem sempre uma vez mais, apesar de toda multiplicidade, em conexões de sentido? Em relação a essa pergunta, Derrida diria – ainda que talvez de maneira hesitante – que isso seria uma vez mais um exemplo do logocentrismo de nossa tradição metafísica dominante. Ora, mas ele mesmo não compreende a diferença ontológica de Heidegger como ruptura, como abertura, como *différance*?

Acho que a descoberta de rupturas também encerra para Derrida um continuar pensando. Em verdade, sua destruição não pode ser considerada em parte alguma como a interpretação de um texto. Ele seria o primeiro a ver aí uma completa incompreensão. Precisamente a violência das rupturas, porém, aponta por fim para uma estrutura interna. Com certeza não para uma estrutura estabelecida a partir de verdades proposicionais, nem tampouco como um sistema da filosofia. Ao contrário, a lida violenta com textos só se justifica em tais casos, se se abre a partir daí uma visão para novos horizontes – e isso certamente acontece para aqueles que pensam.

Em um mundo linguístico estranho – não apenas no mundo linguístico alemão, mas também no heideggeriano – é difícil pensar com e dar prosseguimento ao movimento do pensamento. Pressente-se em Derrida, antes de tudo em seus escritos antigos, o efeito contínuo de Husserl, assim como a tendência de objetivação própria ao estruturalismo. Ilumina-se aí um subterrâneo filosófico. No estruturalismo, esse subterrâneo é a lógica do mundo mítico. Essa lógica jamais foi pensada ou mesmo apenas intuída por algum grego. Não obstante, ela reluz através da mais alheia tradição, em Lévi-Strauss, em Foucault ou mesmo já na teoria linguística de Saussure. E, assim, temos aqui algo como um passo em direção a um novo esclarecimento. Sem dúvida alguma, Derrida também quis prosseguir e, com isso, radicalizar o caminho de Husserl. No entanto, ele percebeu em seguida no Heidegger tardio e em sua confrontação com Nietzsche consequências para o seu próprio caminho. Em Derrida como em Heidegger, porém, a metafísica quase nunca permanece em seus caminhos como uma oposição realmente passível de ser resgatada de maneira total. Não se pode falar de forma alguma de modo diverso do que se pensa. As coisas também se mostram desse modo para mim, quando acredito reconhecer agora em formações conceituais derridianas tais como *dissémination* e *différance* a consciência histórico-efetiva ou a fusão de horizontes. Heidegger ficou com certeza particularmente escandalizado com o meu uso do termo "consciência". Em verdade, "consciência histórico-efetiva" é apenas uma expressão de emergência que pretende acentuar a temporalidade do ser. Aquilo que tenho em vista aí fica mais claro quando falo do "caráter linguístico", no

qual reluz a tradição cristã do *verbum interius*[84]. Também nesse caso se trata de uma espécie de condição quase-transcendental de possibilidade, uma condição que é mais uma condição de impossibilidade, tal como a encarnação representa para o entendimento humano uma tal impossibilidade. O que procuro fazer é, então, prosseguir a "transversão" heideggeriana da metafísica com um estilo fenomenológico e retê-la junto à dialética própria à dinâmica de pergunta e resposta. Isso significa, porém, que tomo o ponto de partida no diálogo. Aí realiza-se a *différance*, por meio da qual a alteridade do verdadeiro é levada a termo em pergunta e resposta. Nessa dialética de pergunta e resposta acontece uma ultrapassagem constante. Na pergunta tanto quanto na resposta, algo não dito pode falar concomitantemente e pode ser desconstrutivamente passível de ser descoberto. Sim, talvez justamente nesse momento ele não fale mais. Também não há efetivamente nenhuma ruptura no diálogo, se é que novos pontos de vista sempre se anunciam, se é que novas perguntas e respostas sempre são colocadas, que adiam sempre uma vez mais todas as coisas. Apesar disso, nós nos aproximamos de algo. Nós começamos a compreender, mesmo que não saibamos, para onde isso conduz.

Com certeza há uma razão para, onde se trata de filosofia, dizermos que sempre recaímos nela uma vez mais na linguagem conceitual da metafísica. As pessoas só não deveriam imaginar nesse caso que os conceitos filosóficos permaneceriam dados em um depósito e poderiam ser simplesmente apanhados. Em meio ao pensamento conceitual, as coisas não se dão de uma maneira diversa da que é própria ao uso linguístico em geral. Também não há aí alguém que possa introduzir um uso linguístico. O uso linguístico introduz-se muito mais a si mesmo, forma-se na vida da linguagem, até conquistar uma posição firme. O pensamento conceitual mantém-se sempre sem margens bem definidas, tal como Wittgenstein o disse. Desse modo, deveríamos seguir a vida significativa da linguagem - e isso quer dizer: remontar ao modo como o conceito emerge do próprio falar, da "sede na vida". Isso acontece, por exemplo, na destruição heideggeriana, nesse ato de liberação. Mesmo a desconstrução derridiana não está tão longe assim dessa experiência. Nela, a construção aparece expressamente já na designação. Também ela empreende uma quebra com as compulsões construtivas, com as quais a linguagem estiola o pensamento. A meta comum é sempre quebrar convenções do discurso e do pensamento, abrindo novos horizontes. Assim se mostrava a palavra de ordem da fenomenologia: "rumo às coisas mesmas!" Isso pode acontecer de uma maneira drástica. Nesse caso, por exemplo, uma palavra particular ganha bruscamente uma significação totalmente diversa. Com isso, cai por terra o habitual - e justamente por meio daí tornam-se visíveis novas conexões. Por fim, as coisas se dão de um tal modo em todo bom *insight*,

84. Em latim no original: a palavra interior (N.T.).

que ele acontece a caminho do pensamento, produzindo uma alteração de toda a direção. Justamente por isso, parece-me que, por mais vagamente que isso possa se dar, sempre se delineia no pensamento uma nova meta.

Em todo caso, nós não recorreríamos à liberação heideggeriana da compreensão de ser grega, se a única coisa que estivesse em questão aí fosse derrubar os equivalentes latinos da filosofia grega, que foram utilizados como conceitos, equivalentes tais como, por exemplo, essência, sujeito ou substância. Esse é apenas o primeiro passo necessário. O importante é muito mais que o sentido próximo à linguagem nos conceitos gregos e em todos os conceitos filosóficos que falam e se mostram como pertinentes se enriqueça. Assim, um conceito enrigecido pode se enriquecer mesmo na própria língua materna, por exemplo, quando Heidegger compreende ser como presentar-se e, com isso, libera o "ser" como um verbo (ou mesmo escreve "seer" para designar esse sentido verbal). O recurso à linguagem repousa justamente sobre o fato de estar inserido no uso vocabular uma experiência sem palavras que é a cada vez admitida no pensamento da palavra. Com certeza, o pensamento também pode se enredar aí em aporias, tal como Kant bem o mostra em sua dialética transcendental. No entanto, as coisas também podem se dar de tal modo que, como na compreensão grega de mundo, uma experiência sem palavras se imponha por si mesma no conceito. Com isso, na subtaneidade de uma quebra ou de um raio, a verdade emerge para nós como um mundo contrário junto ao pensamento grego. Quando uma palavra tão nova se impõe a um novo pensamento, isso se mostra como um evento e a linguagem com frequência faz isso sem esforço, ao encontrar seus termos. Se atribuímos ao pensamento uma quebra real, tudo sucumbe, em contrapartida, como em um colapso; tal como acontece, por exemplo, quando Heidegger inverte o título "O que significa pensar" e o transforma em "O que nos é dado a pensar?" Em uma tal inversão, algo vai a pique e algo novo vem à tona.

Assim, subsistem concordâncias entre o desconstrutivismo e a hermenêutica enquanto filosofia que deveriam nos levar em frente. Por fim, o ponto de partida comum para os dois foi justamente a crítica aberta por Heidegger à sobrevivência esquecida da ontologia grega. Como o segundo Heidegger mostrou em "A época das visões de mundo", essa crítica filosófica também abarca a ciência moderna, que está fundada sobre o conceito de método e de objetividade. O tom paralelo entre a palavra de ordem heideggeriana da destruição e a palavra de ordem derridiana da desconstrução é impassível de ser desconsiderado. Naturalmente, tal como procurei mostrar, o conceito de metafísica com o qual Derrida trabalha precisa de uma cuidadosa delimitação. No fundo, a "metafísica" não é para Derrida nada grego. Para ele, ela é aquilo que se associa à palavra desde a *Crítica da razão pura*, de Kant. Desse modo, em seus princípios desconstrutivos, Derrida também nunca teve em mente pelo termo dialética senão aquilo que se denominou no neokantismo "metafísica dogmática". Mesmo junto à linguagem de Derrida é possível observar como a

sua teoria dos signos se insere na linguagem da metafísica, por exemplo, quando ele distingue entre os signos enquanto mundo de signos sensível e mundo de signos inteligível. No entanto, o ponto decisivo é aqui o fato de a crítica à metafísica dos conceitos "puros" experimentar para Kant uma determinada restrição por parte da razão prática. A *Crítica da razão pura* não quer, por exemplo, demonstrar a liberdade ou se apoiar quiçá enquanto metafísica sobre a física. O que importa aí é muito mais construir sobre o fato racional da liberdade. A metafísica só é possível enquanto metafísica moral – "nos limites da razão pura", como Natorp adorava dizer.

Nós estamos aqui muito distantes da experiência originária que marcou desde Parmênides, Platão e Aristóteles e da retomada do pensamento grego no cristianismo emergente a linguagem conceitual da filosofia e que fixou com o nominalismo da Modernidade o conceito de ciência.

Os trabalhos de Derrida apresentam dificuldades particulares à compreensão, na medida em que ele também aplica a si mesmo a desconstrução de toda construção. Daí se segue que, mesmo se Derrida empreendesse a tentativa de inserir por assim dizer em uma linha os seus trabalhos teóricos, ele continuaria correndo com isso uma vez mais aparentemente o risco de uma recaída no pensamento metafísico. E, no entanto, ele não pode evitar ser ele mesmo, ser aquele que defende uma coisa tanto quanto uma outra. Assim, não se tem apenas uma justificativa, mas se é mesmo obrigado a convencer o autor de sua identidade, para que ele possa vir a ser efetivamente parceiro de diálogo. A identidade que o parceiro de um diálogo possui não é certamente nenhuma identidade constatada e ela não é enquanto tal absolutamente expressa. Trata-se simplesmente do fato de ele acompanhar alguém no diálogo. Por fim, nós sempre precisaremos insistir no fato de o *logos* não ser um monólogo e de todo pensamento ser um diálogo consigo mesmo e com os outros.

A crítica a Husserl que Derrida apresentou sob o título *A voz e o fenômeno* pareceu-me conter uma dificuldade particular. Essa crítica soava espantosa. Afinal, como pessoas jovens e como estudantes de Heidegger, nós buscamos muito antes de *Ser e tempo* uma crítica a Husserl. Nós nos sentíamos outrora muito mais próximos de Wilhelm von Humboldt e de seus princípios da filosofia da linguagem do que da teoria da significação husserliana presente nas *Investigações lógicas*. Naturalmente, nós ainda não tínhamos conseguido naquela época fazer nada direito com o nosso estranhamento. Ainda hoje se colocam no caminho dificuldades particulares para a minha compreensão em relação à crítica de Derrida a Husserl. O papel que é atribuído à voz na crítica de Derrida a Husserl continua me parecendo bastante estranho. Afinal de contas, Husserl foi muito mais um matemático que transportou o sentido de ser do ser ideal, tal como esse ser ideal se mostrava como objeto da matemática, para o interior de sua teoria da significação. Isso levou-nos outrora a conclamar a filosofia da lin-

guagem de Humboldt contra Husserl. Agora, repentinamente acreditamos reconhecer na crítica de Derrida a Husserl a crítica de Heidegger, que tinha assumido a obra de mestre da análise fenomenológica de Husserl, o seu ensaio sobre a consciência do tempo, como o ponto de partida de sua crítica. A partir do conceito de ser-aí, de facticidade e de futuridade, o ímpeto ontológico da base heideggeriana retirou o solo propriamente dito ao conceito de consciência. Como se deveria encontrar a partir daí o caminho para a virada derridiana em direção aos conceitos de signo e de rastro?

De maneira mais intensa do que essa nossa tradição idealista e fenomenológica da qual Derrida toma parte, o que me parece essencial em seus trabalhos é o estilo francês do trabalho crítico-literário. Não podemos pretender compreender Derrida apenas a partir de Husserl e Heidegger. Também precisamos vê-lo a partir de sua confrontação com a teoria dos signos e com o estruturalismo. Também essa é uma confrontação crítica. No entanto, tal como já indiquei, o criticado atua de qualquer modo como um pressuposto não assumido no crítico. Como se fosse um observador distanciado, Derrida fala da rede infinita de todos os signos e de todas as referências. Essa é verdadeiramente a linguagem da metafísica sobre a base do nominalismo. Podemos explicitar esse fato junto à ciência moderna, caso pensemos, por exemplo, no gigantesco campo de tarefas diante do qual se acha a química molecular, quando procura, em sua pesquisa, por conexões, para as quais se encontra confirmação no experimento em face de uma pluralidade inabarcável de conexões possíveis. Mas será que funcionamos em algum momento como os investigadores do mundo universal de signos, do qual fala Derrida? Nós já estamos efetivamente em meio a esse mundo. Nesse caso, ainda estamos muito longe de saber se estamos no caminho, junto ao qual uma meta está à nossa espera ou se caímos em caminhos falsos. Onde é que devemos esperar aí por uma resposta? Pensemos apenas para onde podem conduzir rastros de um caminho, rastros da escrita, sentenças oraculares, jogos de fantasia ou um nivelamento poético. Paul Celan denomina a linguagem poética "pluriposicional" e deixa muitos caminhos em aberto. Não obstante, ele exige do leitor de seus poemas a compreensão "correta" e para tanto aconselha: "não precisamos senão reler sempre uma vez mais!" Se sentenças oraculares são ambíguas, Deus joga com o homem. Quando os poetas escrevem seus versos hermeticamente enredados, eles confiam no caráter intocável de seu tecido composto de som e sentido, um tecido que se enuncia por meio da realização que ele assim prescreve.

II

Compreende-se por que Derrida, a partir da sua situação de partida, busca estabelecer para a escrita e para o caráter de escrita uma posição privilegiada. O sopro da solidão abate-se sobre tudo aquilo que é escrito. Nós também

sabemos há muito tempo que não se pode compreender a relação entre a linguagem e a escrita como a relação entre um dado primário e um secundário. É totalmente elucidativo dizer: a escrita não é uma cópia da voz. Ao contrário, a escrita pressupõe que se dê voz àquilo que é lido. A aptidão para a escrita própria à linguagem não é precisamente um fenômeno secundário, e, nessa medida, também é significativo e ao mesmo tempo natural que não haja nenhuma escrita realmente fonética. Por fim, o ponto em comum mais profundo já reside no conceito de *logos* – naturalmente não no sentido da lógica proposicional. A significação originária de *logos* é, como Heidegger bem o sublinhou, a leitura, a reunião da "colheita"[85]. Assim, articulei por minha parte as minhas tentativas hermenêuticas com o conceito de leitura[86]. Nesse caso, senti a falta em Derrida do conhecimento de que a escrita é tão vocal quanto a língua realmente falada.

Desse modo, acho que muita coisa aponta aqui para o caráter linguístico enquanto tal. Tal como a voz se articula com a voz que fala – talvez mesmo quando alguém apenas lê sem emitir nenhum som –, o caráter de escrita, e mesmo o caráter de escrita do alfabeto, é certamente uma articulação de um grau de complicação elevado. Naturalmente, a voz que o escritor ou o leitor "ouvem" alcança um grau ainda mais elevado de articulação do que todo caráter de escrita. Ainda há certamente muitos outros sinais, gestos, acenos e rastros. Com certeza, pode-se até mesmo dizer que tudo aquilo que se mostra é um signo – tal como Goethe empregou universalmente o conceito do simbólico. Tudo aquilo que se mostra distingue-se necessariamente de um outro ente que se mostra. Ele estrutura-se a partir do outro, assim como se refere justamente com isso a esse outro. Esse fato é certamente correto. Uma tal universalidade, porém, é reservada ao conceito metafísico de Deus. Para nós, há pluriposicionalidade e plurissignificância. De fato, quando Derrida substituiu por fim o conceito de signo pelo conceito de rastro, essa substituição foi correta. Celan disse certa vez: "a plurissignificância leva em conta a circunstância de que nós observamos em cada coisa como que planos de um navio, planos que mostram a coisa segundo muitos aspectos, em muitas 'refrações' e 'dissecações', que não são de maneira alguma apenas 'aparência'. Eu procuro linguisticamente ao menos restituir extratos da análise espectral das coisas, mostrá-las ao mesmo tempo em *muitos* aspectos e interpenetrações com outras coisas: com coisas vizinhas, imediatamente subsequentes, opostas.

---

85. Há uma relação etimológica direta entre os termos "colheita" (*Lese*) e "leitura" (*Lesen*). Heidegger vale-se dessa relação para denominar a significação originária do verbo *legein* em grego e para estabelecer a proximidade entre a linguagem e o movimento de reunir e selecionar os frutos (N.T.).

86. Ver quanto a isso os meus respectivos trabalhos em Hermenêutica e poética, *Gesammelte Werke* 8: "Voz e linguagem", "Ouvir – ver – ler" e "Ler é como traduzir", entre outros.

Porque não estou infelizmente em condições de mostrar as coisas *segundo todos os seus lados*"[87].

Entende-se a irônica lamentação de Celan e compreende-se também por que Derrida privilegia o conceito de "rastro". Com esse conceito, ele se liberta por um lado de toda combinatória matemática e, por outro lado, de toda restrição ao conceito intencional de signo. Rastros não são seguramente visados e desejados enquanto tais, mas deixados para trás. Isso eleva por assim dizer o seu valor ontológico. Não nos encontramos diante de uma inabarcabilidade qualquer. Quando encontramos um rastro, vemo-nos remetidos para uma direção – e, assim, também atados, tal como acontece com o documento escrito que nos confere uma herança.

Mas em que medida um rastro é mais do que um signo? A resposta parece-me simples: todo rastro aponta para uma direção, e, em verdade, para alguém que já está a caminho e que busca o seu caminho. Naturalmente, não estou certo de ter apreendido com isso o uso conceitual derridiano de "rastro". Também se pode visualizar aspectos totalmente diversos no conceito de rastro. É desse modo que Lévinas acentua no conceito de rastro muito mais o fato de o rastro ser um rastro em vias de desaparecimento, tal como um dissipar-se no vazio, e de ele representar um testemunho mudo do abandono. Assim como os traços de dor e sofrimento, enquanto rastros da vida vivida, trata-se aqui de algo que fica marcado no rosto. Tais rastros não querem evocar uma coisa qualquer. O que caracteriza o rosto é o fato de nele o outro vir ao encontro e esse é para nós sempre o totalmente outro, de modo que nossa compreensão tem de silenciar. É isso que significa o rastro em Lévinas. O exemplo mostra o quão pluriposicional é a palavra e o quanto ela suporta a sua significação a partir de seu contexto. Não estamos lidando aqui nem mesmo com uma contradição crassa no interior da significação da palavra. Rastro é nos dois casos herança. E, no entanto, o encontro com o rastro aponta em uma direção totalmente diversa daquela do contexto próprio ao discurso e à escrita que Derrida tem em vista. Nele, as coisas soam por vezes de um tal modo, como se o rastro (*trace*) fosse por assim dizer uma inscrição violenta, tal como um entalhe que mergulha na memória e que, contudo, permanece. Com frequência, o rastro transpõe-se para o uso de signos. Nesse caso, não se tem em vista senão o fato de o signo querer ser compreendido.

Quem encontra um rastro também sabe certamente que algo esteve aí e que algo foi assim deixado para trás. Todavia, não há aqui uma simples constatação. A partir daí começa-se a buscar e a se perguntar para onde o rastro conduz. É somente para quem está a caminho e à procura do caminho correto

87. Ver Hugo Huppert. "Spirituell" – Ein Gespräch mit Paul Celan ("Espiritual" – Uma conversa com Paul Celan). In: W. Hamacher e W. Menninghaus (org.). Paul Celan: Frankfurt, 1988, p. 321.

que o rastro se encontra em conexão com a busca e com o seguir o rastro, algo que se inicia com a apreensão mesma do rastro. Com isso, conquistamos uma primeira direção e isso revela algo. Ainda está em aberto para onde o rastro conduzirá. Nós nos deixamos levar. Nós nos empenhamos por não perder o rastro e por manter a direção. Se perdemos o rastro, perdemos o caminho. Nesse caso, perdemo-nos e não sabemos como prosseguir. Assim, é preciso buscar novamente o rastro e apreendê-lo uma vez mais. Por fim, forma-se no rastro, quando ele entra no lugar do signo, um campo de ação de um tipo totalmente próprio. O rastro por assim dizer se forma. Quando ele é frequentemente percorrido, ele se transforma em caminho. Naturalmente, o lugar para onde o caminho conduz pode ser inteiramente incerto. Quem procura o caminho e tenta por fim alcançar um caminho pode ver que um determinado caminho é o falso. Não se chega ao lugar onde se queria propriamente chegar. A não ser que se tenha "entrado" no caminho certo.

Em seguida fica claro que em Derrida é a *écriture*, a escrita, que desempenha o papel que o rastro possui. Os sinais particulares que formam a escrita são determinados pelas convenções. Quando a escrita é legível, então é um texto que chega assim a termo – e esse texto é como um evento dotador de sentido. Exatamente como os "vocábulos" particulares enquanto tais, os sinais da escrita também não têm enquanto tais sentido algum. O sentido só surge, quando ele emerge para alguém, somente quando alguém lê com compreensão o todo da escrita. Ele só encontra o acento correto quando ele se dispõe a continuar sendo lido com compreensão.

Nós todos sabemos como se constrói a evidência do sentido corretamente compreendido. Essa construção percorre muitas estações, passa pela decifração de letras particulares, pela correta articulação da formação vocabular e, por fim, se mostra como uma reunião do todo, no qual a pluralidade de sinais é unificada e concebida. Em seguida aprofundamo-nos na leitura. Denomina-se esse momento com razão "concentração". Estamos verdadeiramente dirigidos para um ponto central, a partir do qual o todo se articula em uma estrutura de sentido. Dizemos, então, que estamos tomados pela leitura. Não se pode abstrair de maneira alguma desse fato, em todo caso ao menos não enquanto tudo faz sentido. Nós nos recusamos a nos afastar. Pois estamos realmente presentes no acompanhamento da compreensão.

É fácil reconhecer nessa descrição a descrição mais geral que reside em perseguir qualquer rastro. Também o leitor está a caminho. Muitas coisas podem lhe ocorrer em meio à leitura, sim, ele se entregará mesmo a algo, e, contudo, ele segue por fim o caminho que lhe é prescrito pelo texto. Tudo dá-se como no diálogo com um outro. O texto vem ao encontro como um outro e procuramos nos aproximar dele. Nós tentamos realizar essa aproximação com isso ou com aquilo. Temos novos *insights*. Assim acontece com frequência no diálogo: o diálogo vive precisamente dos *insights* imprevisíveis que lhe entre-

gam uma nova direção. Um diálogo não é nenhum tratado plenamente programado. E, no entanto, buscamos no diálogo dar uma direção. Nós formulamos uma questão. Talvez compreendamos na resposta aquilo que o outro compreendeu ou pensou. Somente se o compreendemos até esse ponto, podemos efetivamente responder. Senão, os discursos passam apenas ao largo uns dos outros. Desse modo, só há um diálogo verdadeiro lá onde o diálogo conduz constantemente ao espaço aberto de novos prosseguimentos. A resposta do outro pode ser uma resposta surpreendente. Esse fato coloca-nos diante de uma nova abertura, na qual algo questionável se apresenta. Respostas possíveis são numerosas. O diálogo avança e temos a sensação de que estamos sobre o caminho correto e de que nos aproximamos. Tudo dá-se realmente como junto à procura de rastros. Podemos retornar a algo. Retomamos o rastro, quando o reencontramos. Mesmo para aquele que perdeu o seu caminho não há apenas um rastro que ele pode perseguir. Rastros podem se cruzar, rastros podem se dissipar e terminar, eles podem apontar para longe, para um lugar onde permanecemos sem direção. Conhecemos essa circunstância no diálogo em meio às respostas sem sentido ou no texto lido em meio ao prosseguimento incompreensível. Nesse caso, perdemos a direção e desistimos de tudo.

Aqui se mostra a essência enigmática da questão. Questões impõem-se. Precisamos formulá-las porque as questões se colocam e porque o progresso do entendimento se interrompeu. Em verdade, o segredo da questão é o milagre do pensamento. Sabe-se que pensar é diferenciar. Isso significa justamente ter em vista uma coisa e outra. Isso acontece no questionamento. A questão coloca-nos diante de uma decisão entre possibilidades. Todavia, mesmo o modo como se coloca a questão já encerra uma decisão em vista da profusão de todas as diferencialidades. Por isso, não é fácil formular perguntas. Esse é um antigo tema arcaico-platônico: o fato de aquele que é questionado, ao não saber mais responder, querer se tornar ele mesmo o questionador – e, então, mostra-se o seguinte: perguntar é ainda mais difícil do que responder. Aquele que responde é ao menos conduzido pelo fato de ser questionado. Em contrapartida, quem deve perguntar por si mesmo precisa encontrar o rastro e permanecer no rastro. Ele não tem apenas de seguir o caminho de um outro. Por isso, perguntar é mais difícil do que responder.

É claro que não temos em vista aqui questões informativas. É preciso que se trate de uma questão aberta; e isso de tal modo que a formulação da questão seja uma questão frutífera. Uma antiga sentença diz: "Na ciência, o decisivo é a colocação da questão". Não se reconhece de maneira alguma o caminho correto pelo fato de ele conduzir a uma resposta. O contrário pode ser o caso. Quem está sobre o caminho correto do questionamento não se mostra como alguém que encontra facilmente respostas. Por outro lado, aquele para quem a resposta se torna difícil aprende a ver novas questões. Mesmo que se trate de desvios e caminhos falsos – esse é o caminho da investigação. Caminhos da investigação representam na ciência caminhos de questionamento.

As condições no diálogo real são diversas porque a compreensão se confirma aí imediatamente e corrige incompreensões. No diálogo, não se deve colocar todas as palavras em uma balança de ouro e alijar cuidadosamente todos os desvios de significação ou incompreensões. Quando buscamos dizer algo a alguém, é preciso em verdade que as palavras corretas alcancem o outro. Sempre já estamos seguramente no rastro e nunca nos encontramos a uma distância, na qual o mundo inabarcável de sinais/signos reside diante de nós estendido. Sentimo-nos conduzidos. A partir daí é compreensível o quão difícil é a escrita, com a qual buscamos alcançar um desconhecido: o leitor. O escrito também possui algo pavorosamente irrevogável. A escrita aponta para sinais previamente dados: esses sinais são como que inscritos – e, com isso, como que prescritos.

Eles formam textos. Nisso reside o fato de os dois, rastro e sinal, não assumirem por si mesmos o lugar do sentido significativo. A mesma imagem escrita pode representar termos de uma significação totalmente diversa. A significação respectiva só se determina a partir do contexto. Só denominamos textos aquilo que pode ser lido e relido. Um texto é a unidade de um tecido e se apresenta como um todo em sua textura – e não nos sinais escritos, nem tampouco nas unidades gramaticais da formação frasal. Todas essas coisas ainda não formam nenhum texto, a não ser que se trate de toda uma "composição escrita", como denominamos de maneira perspicaz. No fundo, só compreendemos quando compreendemos totalmente e quando compreendemos o todo. Quem só compreende parcialmente pode ter compreendido de maneira totalmente falsa – e, então, não se sabe se se está de acordo ou como é que se deveria responder. Por isso, precisamos perguntar novamente até que tenhamos compreendido. Ter compreendido tampouco significa, contudo, que estaríamos de acordo com o outro.

A anotação escrita da música também é similar ao uso da escrita. Também há aí o caso em que textos linguísticos são musicados e também nos deparamos sem dúvida alguma com o fato de, no caso da música absoluta, não "compreendermos" uma composição. No texto linguístico tanto quanto na música, isso não significa apenas que não se apreendeu a sequência de palavras ou de sons, mas sim que algo multiplamente diverso não se apresenta como um todo uno. Frases escritas, que formam sem dúvida alguma o texto a partir de letras, sílabas, palavras e frases, transformam-se em uma indicação para compreender o todo. Do mesmo modo, a escrita das notas apresenta uma tal totalidade que não apenas lemos, mas que seguimos como uma indicação para a ação. Por isso, é difícil e questionável tocar "pela partitura". Quem quer compreender a música precisa se familiarizar com o todo ou acompanhá-lo. Se o acompanhamos, então também sabemos quando a música chega ao fim. Todavia, estou aqui lançando mão de obras de arte que se mostram como um todo em um sentido eminente e que denomino, por isso, "textos eminentes".

Textos que não são obras de arte deixam em aberto a pergunta sobre se um texto chegará algum dia efetivamente ao fim ou se ele apenas se interrompeu, se ele terminará como um diálogo ou mesmo como a vida se findam. Talvez ainda haja outros textos eminentes que estabeleçam uma conclusão real. Por exemplo, o juízo que é realizado diante do tribunal ou a mensagem que é anunciada como uma promessa, tal como o amém na igreja. Também há uma arte do mero escrever e do discurso que por assim dizer fixa o ponto. Interpunção foi uma descoberta realmente tardia. Em todo caso, permanece sempre claro que todos esses textos se encontram em um contexto. A significação referencial de um sinal/signo depende daquilo para o que ele remete. Assim, por mais que represente uma unidade de sentido, um texto continua sendo sempre dependente do contexto que com frequência determina pela primeira vez de maneira inequívoca a significação pluriposicional. Essa é uma regra hermenêutica arcaica que diz respeito a toda compreensão de textos. Todos nós sabemos como o texto recebe um novo sentido, quando o ambiente que forma o contexto se ordena de maneira nova. É preciso estar consciente de que já a unidade vocabular se define a partir da unidade da frase e de que esta unidade se define, por sua vez, uma vez mais a partir de contextos textuais maiores. É assim que as coisas se passam em meio à leitura. Quem precisa soletrar não consegue ler e tampouco está já em condições de compreender. Do mesmo modo é válido dizer: se destacamos uma única parte de um texto de seu contexto, ele emudece. Falta nesse caso a força significativa superior.

Esse é o senão em toda compreensão de citações e, com certeza, o caminho limítrofe espinhoso que a teoria da intertextualidade assume. Nenhuma frase é por si mesma uma unidade. Ao contrário, toda frase pertence a uma unidade de sentido que empresta ao todo do texto a sua tensão interna e o seu tom próprio. Todos nós sabemos como no falar o tom faz a música e também sabemos, por isso, o quão difícil e cheio de responsabilidades é passar algo para uma ata de discussão, quando não se tem nenhuma figura oposta clara, para a qual se tem de encontrar o tom correto. Tom e acento resultam justamente de um movimento intangível, que se transcorre entre as pessoas na convivência. Pensemos no quão intangível é a ironia e o quanto a ironia, onde ela é compreendida pelo outro, nos liga a ele; e o quanto, inversamente, a incompreensão atua nos separando. O caso particular lembra o quanto a unidade de sentido de um texto ou de um diálogo só se constrói na convivência.

Aqui se abre um campo de problemas totalmente novo que possui envergaduras totalmente diversas do que o assim chamado logocentrismo. Não obstante, as coisas dão-se de tal modo que nem todas as articulações e modulações arbitrárias, nem tampouco todas as alusões e ressonâncias que se impõem podem se tornar expressas sem perturbar a convivência do entendimento. Mesmo que eu reconheça aquilo que Derrida denomina disseminação, não pode residir aí para mim, de qualquer modo, a última palavra. Denomina-se,

com isso, apenas um pressuposto, com base no qual uma nova compreensão de sentido pode levantar a sua exigência. Reconheço com prazer o poder das convenções – ou, dito nos termos de Heidegger, a onipotência do falatório. No entanto, as exigências da lógica ou a força violenta de convencimento própria aos preconceitos arraigados tampouco se mostram enquanto tais com alguma legitimação. Inversamente, porém, também não podemos seguir *insights* quaisquer. Mesmo em formulações bem escolhidas, tanto no uso linguístico retórico quanto poético, as coisas podem se dar de tal modo, que algumas composições de sentido apenas participem paralelamente do jogo. Assim, aos meus olhos, seria uma tese falsa colocar a intertextualidade à base de toda compreensão textual porque isso só corresponde, em verdade, a um determinado estilo de época. Ele nem sempre fundamenta uma requisição por tratamento temático. É preciso que saibamos muito mais o seguinte: com frequência, alusões precisam permanecer vagas e o reconhecimento da alusão não é senão dificilmente uma contribuição à interpretação. Precisamente na ausência de realce, na discrição da alusão, reside o enunciado da arte – e em sua ressonância. *Ars latet ars sua*[88].

Quando o que está em questão é a linguagem e a arte linguística, não se deveria deixar de apreender de maneira bastante ampla o conceito de linguagem. A música apresenta-se por si mesma. Em geral, porém, as coisas se dão de tal modo que a arte – e, em particular, em vista do estilo de época – se cunha nas artes mais diversas de maneira claramente una. Pensemos, por exemplo, no papel hoje dominante da iconografia na ciência da arte, um papel que com certeza apresenta uma dimensão histórica importante, mas que permanece na maioria das vezes carente de uma passagem para a "transformação na composição". Isso significa, porém, que ela não alcança o âmbito da arte em geral.

Ou pensemos no estilo de construção contemporâneo, no qual a citação desempenha um grande papel. Na maioria das vezes, não se consegue pressentir aí senão uma vaga qualidade de algo conhecido, e, precisamente nesse caráter vago, a citação apresenta uma contribuição possível para o "enunciado" da construção. Quando deixamos ou fazemos com que uma tal citação se torne o único objeto, então passamos diretamente ao largo dela, sem ouvi-la. Conhecemos esse fenômeno em particular junto aos estilos historicizantes do século XIX. Temos aí as igrejas neogóticas, temos aí os galpões neoclássicos – e também conhecemos a resposta da criação artística desse século à Revolução Industrial, uma resposta que conduziu, por fim, à derrocada de todas as tendências historicizantes na arte e na literatura. Agora, nós precisamos deixar claro para nós mesmos que, ainda assim, na experiência da arte, joga-se constantemente com a vaga memória estilística de épocas passadas e que se estraga esse jogo quando se mistura aí derivações precisas. Aquilo que pode vir à tona na mudança do

88. A expressão remonta a uma passagem de Ovídio na *Arte de amar* 1, p. 135-164, e significa: a arte dissimula a sua arte (N.T.).

gosto e da moda, assim como no jogo das ondas, pressente-se, por exemplo, junto à revalorização do barroco e mesmo junto à revalorização do *Jugendstil*, que tornaram francamente possíveis algumas redescobertas.

Assim, o mesmo acontece com certeza com a intertextualidade, que corresponde bem demais ao estilo literário de citação que é característico do gosto de nosso tempo. Mesmo em meio à mais pura correspondência, algo que talvez possua um interesse histórico, tudo depende com maior razão do fato de não se encobrir no encontro com o texto a unidade do enunciado. Nesse caso, não precisamos negar, por exemplo, que as tendências do gosto contemporâneo funcionam como algo de que os artistas quase não conseguem fugir completamente, e, por isso, que configurações artísticas extremamente valorosas vão ser sempre acompanhadas de imitações modistas ridículas. Todavia, o princípio da intertextualidade não tem o direito de obscurecer as tarefas de configuração decisivas. Aquilo que se mostra aí como ameaçador é bem conhecido a partir das artes plásticas. O caráter discreto da alusão que se mostra como a oferta plástica na configuração artística não conseguirá se impor com facilidade contra a necessidade de representação daqueles indivíduos contemporâneos, que não têm de maneira alguma em vista a arte. Desse modo, em meio à arte retratista, por exemplo, quase não se pode esperar que aquele que encomenda o quadro venha a ficar algum dia satisfeito com o artista quanto ao resultado. Também em outras situações, porém, a mudança de gosto das épocas ou mesmo o prosseguimento da história sob a ditadura da orientação pela reprodução da própria iconografia não podem preservar as maiores obras-primas da arte plástica do banimento para o interior das revistas ou ante a mais brutal normatização. Pensemos no caso escolar de Rembrandt, por exemplo, no quadro que se intitulou *A guarda noturna*, um quadro cuja mutilação lateral fica dolorosamente evidente com a claridade diurna reconquistada, ou no maravilhoso resgate do quadro *A conspiração de Aurício* do porão de Amsterdã, um quadro que encontrou refúgio em Estocolmo.

Em vista da plurirreferencialidade do mundo de sinais/signos como um todo, e, em particular, do mundo linguístico que se articula enquanto escrita, a proximidade entre rastro e escrita, tanto quanto a leitura que se segue à escrita produzem uma pluralidade infinita de ligações possíveis e cada ligação pode abrir novas perspectivas. Mas será que esses são caminhos transitáveis? Digressões, caminhos paralelos que se mostram, perspectivas alternantes podem produzir um desvio em relação ao caminho correto. Nesse caso, as coisas podem se dar de tal modo em um texto escrito, que tons paralelos ganhem validade, tons que não tinham sido de maneira alguma visados. Em que medida deve-se efetivamente distinguir se algo pertence ao movimento contínuo do pensamento ou não? Quantas coisas não aparecem e desaparecem, quantas coisas que estão inscritas na memória e que talvez não se tivesse absolutamente em vista junto ao reconhecimento no texto! Não há realmente nenhum critério ante essa pluralidade de todas as relações vocabulares e objetivas? O que

significa nesse caso o caminho correto? O prosseguimento lógico não conduz aí senão ao erro?

III

Será bom colocar à prova em tentativas concretas de reinstauração desconstrutiva aquilo que pode significar nesse contexto o termo "correto" e o que precisa significar a expressão "algo que induz a erro". Para tanto, escolho a discussão extremamente digna de leitura de *chora*[89], uma discussão que Derrida apresentou em um trabalho mais recente. Com esse termo não se tem em vista nenhum vocábulo, mas o conceito de *chora*, tal como esse conceito se tornou conhecido dos platonistas a partir do diálogo *Timeu*, de Platão. Nesse diálogo, conta-se o mito do demiurgo que constrói o universo segundo número e medida, as esferas celestes tão bem quanto o mundo terreno, o qual é composto a partir dos quatro elementos. Nesse contexto, deparamo-nos com algo sem o que todo o acontecimento da ordenação do mundo e a troca entre os seus quatro elementos não poderia de maneira alguma ter lugar. Esse algo é o elemento espacializante, que aqui se chama *chora*. Pois bem, podemos naturalmente perguntar o que significa *chora*. A partir do uso linguístico do termo talvez possamos entrar em contextos totalmente diversos, nos quais *chora*, por exemplo, designa um campo de domínio a ser administrado. Todavia, no contexto de nossa narrativa sobre o universo, a palavra forma um âmbito conceitual determinado, o âmbito do original e da cópia, no qual a narrativa tinha inicialmente se movimentado e que abarca tudo. Agora, esse elemento espacializante vem à tona como algo novo, que até aqui ainda não tinha absolutamente aparecido. O que é, então, esse terceiro componente? Podemos indicar a perspectica na qual esse terceiro componente se abre a partir da linguagem da metafísica, uma linguagem da qual a narrativa se serve. Ele não seria nem algo espiritual, nem algo material. Trata-se por assim dizer de um terceiro gênero, do qual é válido dizer que ele não é nem uma coisa, nem outra. O que experimentamos, então, sobre essa *chora*? A apresentação amplamente estendida do *Timeu* deixa-nos relativamente perplexos quando nos vemos diante da necessidade de dizer o que é propriamente esse terceiro gênero. Fala-se aí (50a ss) do ouro, que pode ser algo áureo de muitas maneiras diferentes, e, então, até mesmo da substância fundamental, a partir da qual se produz o perfume por causa de sua ausência de cheiro. As duas coisas fazem-nos pensar antes no conceito de matéria, na *hyle* aristotélica, nessa matéria derradeira que não possui mais nenhuma determinação formal – e não no espaço que abre lugar. Com certeza, a *chora* que absorve todas as coisas, tal como se encontra formulado no diálogo (50d), é denominada expressamente "amorfa", tal como a massa amorfa, a partir

---

89. Do grego: espaço (N.T.).

da qual o padeiro ou o oleiro se dispõem a fazer algo. Em seguida, a *chora* deve ser uma vez mais como a mãe, como a ama de leite, que carrega e alimenta de início o ser vivo em formação – uma vez mais, um mundo de representações totalmente diverso.

Indo além, contudo, a introdução dessa *chora* no *Timeu* acontece sob a forma de uma interrupção surpreendente da narrativa, na qual o mundo até aqui produzido com *nous* pelo demiurgo estava sendo descrito como a cópia primorosa do original do mundo. Nesse momento, então, diz-se de repente que também seria preciso colocar aquilo que acontece de maneira necessária ao lado do *logos*. O surgimento do mundo aponta para uma mistura de *nous*[90] e *ananke*[91], de razão e necessidade. A razão convence a necessidade de que ela tem de ceder até o ponto em que, por fim, o bem possa surgir. Essa é a introdução enigmática daquele terceiro gênero entre ser e devir, ideia e fenômeno, original e cópia. Manifestamente, todas as ressonâncias e alusões míticas, assim como todas as figuras alternantes, devem nos deixar perplexos, para que aquilo que se tem em vista com *chora* possa emergir como um começo totalmente novo. Isso é em verdade anunciado, mas de uma forma tão genérica que é difícil tornar efetivamente compreensível esse novo gênero totalmente próprio. Nele estão as duas coisas: ser e devir, o elemento imutável do ser e o amorfo que se subtrai a toda fácil concepção por causa de sua mutabilidade. Esse último elemento é francamente introduzido como a "causa formal daquilo que oscila".

Nós seguimos aqui o princípio hermenêutico de perguntar sobre o contexto maior[92]. O que o contexto nos ensina sobre o texto? Depois do anúncio do começo totalmente novo, fica cada vez mais claro que o que está em questão são os quatro elementos antes já considerados e, por assim dizer, previamente dados para Platão, assim como aquilo que acontece com eles (48b 5 *Pathé*). Quando observamos mais exatamente, reconhecemos que todas essas descrições multifacetadas daquilo que deve se mostrar enquanto o elemento acolhedor como o terceiro gênero precisam desembocar, por fim, no fato de a essência do terceiro gênero ser introduzida expressamente com a sua designação enquanto *chora* (52a s). E no final, na síntese, a *chora* é posicionada no ponto médio entre o ser e do devir e representada como o elemento mediador (52d). Para esclarecer esse ponto, os quatro elementos, que se mostram segundo a concepção grega da época de Platão (desde Empédocles) como os componentes de tudo, são construídos agora com o auxílio da matemática e de sua necessidade. A sua imagem fenomenal multiforme deve formar para todos os entes o elemento imutável da realidade – algo não muito convincente para a

---

90. Do grego: pensamento, razão (N.T.).

91. Do grego: necessidade (N.T.).

92. Ver mais detalhadamente quanto a isso "Idee und Wirklichkeit in Platos 'Timaios'" (ideia e realidade no *Timeu* de Platão). In: *Gesammelte Werke* 6, n. 15.

percepção visual. Para o pensamento grego, o fogo está por toda parte onde há calor. Portanto, não apenas na chama ardente, mas também no calor vital. A água não se mostra apenas como a grande infinitude do oceano, dos lagos e dos rios, mas do mesmo modo como o gelo em sua dureza pétrea. O ar também não é apenas o azul celeste, mas do mesmo modo o vento e as nuvens, a névoa e a tempestade. Imutável? – Ao introduzir os elementos, o próprio narrador acentua o quão pouco esses elementos correspondem em sua aparição à ideia de ordem. Nenhum desses elementos é de maneira total e imutável um tal elemento. O fogo não seria sempre fogo puro, mas no máximo algo ardente, e o mesmo se dá com a água, o ar e a terra, na medida em que eles devem ser sob modos de aparição totalmente alternantes os componentes de todo ser. Não obstante, é importante evidenciá-los como o elemento constante, a partir do qual tudo possui o seu ser. Para explicar isso oferece-se, então, a matemática, e, em particular, a geometria do triângulo. Esse era o grande modelo de saber, conhecimento e demonstração que estava outrora em construção sob a forma da geometria euclidiana. Os triângulos, enquanto elementos construtivos, devem fornecer aos elementos a sua constância e deve ser suficiente para essa tarefa a verdade matemática outrora conhecida da estereometria de que só pode haver cinco corpos regulares. Denominam-se esses corpos justamente corpos platônicos.

Sem dúvida alguma, não é sem alguma pilhéria que são atribuídos esses cinco corpos aos elementos. Tem-se aí a pirâmide para a chama empinada. Tem-se aí o dado para a terra firme, tem-se aí o polígono de um número enorme de lados, o icosaedro, para a água que se dissipa em vapor e em névoa. Tudo isso é muito interessante, ainda que um tanto penoso. O único ponto é que há aí uma dificuldade. Só temos nesse caso efetivamente quatro elementos e cinco corpos regulares matemáticos. Assim, o dodecaedro, a fim de afastar o impasse, assume uma tarefa especial, a saber, a tarefa de se mostrar como uma estrutura construtiva para a esfera do mundo! Os leitores contemporâneos de Platão não supuseram com certeza que ele realmente tinha visado a tudo isso desse modo. Uma certa alegria jocosa pode ser pressentida em cada palavra da narrativa do *Timeu*. Se, apesar disso, Aristóteles considera o todo literalmente e faz uma crítica a ele, então ele está lutando com a sua crítica, como em sua crítica a alguns outros exercícios dialógicos platônicos, em nome de sua própria causa, ou seja, em nome da defesa do primado da natureza ante o caráter secundário da matemática. No conjunto, é preciso pensar o *Timeu* como um jogo de Platão.

Todavia, depois do novo começo, a necessidade da qual se fala agora nesse jogo não é verdadeiramente nenhuma brincadeira e Platão leva totalmente a sério o fato de a descrição até aqui, uma descrição que estava fundada na duplicidade de original e cópia, ser e devir, não ser suficiente. É preciso que admitamos o seguinte: mesmo aquilo que podemos dizer sobre a incompreensão aristoté-

lica do platonismo como uma doutrina dos dois mundos já tinha sido antecipado há muito tempo por Platão no diálogo *Parmênides*, no *Sofista* e no *Filebo*. Agora, Platão dá expressamente voz a esse fato no *Timeu*, e, em verdade, como o "segundo começo" (48b) no conto de fadas demiúrgico do mundo. Derrida reconheceu isso manifestamente. Por meio daí, o terceiro gênero o atraiu de imediato porque nele se explica expressamente a diferença entre ser e devir. A *chora* do *Timeu* faz-nos de fato pensar na ciência natural fundada na matemática, a qual foi estorvada pela física teológica de Aristóteles, que teve validade por mil anos.

Qual é, então, a base textual, a partir da qual Derrida dirige o seu questionamento crítico desconstrutivo contra aquilo que ele denomina metafísica? Trata-se aqui manifestamente da doutrina dos dois mundos, que Derrida coloca como metafísica à base de seu ensaio interessante e extremamente imaginativo. O que os textos lhe entregam? Temos aí *A república* de Platão sendo citada por Derrida. A *chora* é considerada aqui como um para além do ser. Em verdade, a palavra *chora* não aparece em *A república*. No entanto, na medida em que o que está em questão na *chora* do *Timeu* é algo assim como um além que não é nem sensível, nem espiritual, Derrida acredita poder reconhecer na *chora* do *Timeu* o mesmo além que *A república* introduz como o para além do ser. Desse modo, Derrida articula com isso o platonismo tardio do período cristão primitivo. Em Dionísio Areopagita[93] fala-se de fato da *chora*, do lugar insigne do uno, em meio à descrição do uno e do divino. Pois bem, Derrida acredita poder requisitar todos os três testemunhos em nome do mesmo sentido antimetafísico e perseguir um rastro triplo. Em todas as três direções mostrar-se-ia algo intangível: o para além do ser do bem, o para além do espaço ou do lugar organizadores e o para além do uno divino. Aos seus olhos, eles formam um *ensemble*[94] pluriposicional.

Eu tenho as minhas dúvidas. Em verdade, admirei bastante o espetáculo pirotécnico das alusões relampejantes que Derrida realiza na interrogação das cenas iniciais do *Timeu*. Tampouco desconheço o fato de Platão empregar aqui todos os meios possíveis para não nos deixar esquecer a copertinência entre a construção do mundo, a construção da cidade e a construção da alma. Sem dúvida alguma, Platão comprova-se aqui, em sua grande peça dialógica, como um perfeito desconstrutivista. Em verdade, sinto-me ligado a Heidegger, Derrida e Vernant (o qual já escutei certa vez há alguns anos atrás com concordância) quanto à afirmação de que a fórmula convencional do esclareci-

---

93. Filósofo neoplatônico autor de uma série de escritos que exerceram grande influência na filosofia medieval. Os seus escritos são considerados hoje como oriundos do século IV e V depois de Cristo e não há nenhuma certeza de quem foi realmente Dionísio Areopagita. Exatamente por isso, costuma-se denominá-lo também Pseudo-Dionísio Areopagita ou Dionísio o místico (N.T.).

94. Em francês no original: conjunto (N.T.).

mento "do mito ao *logos*" é equivocada e de que ela violenta nesse caso tanto o mito quanto o *logos*. Todavia, o contexto no qual a *chora* é introduzida no *Timeu* parece-me visar a uma coisa completamente diversa e se mostrar como um rastro que conduz a um lugar totalmente diferente do além do uno ou do divino. Ele conduz a uma necessidade – e não pode haver nenhuma dúvida quanto a qual é a necessidade aqui em questão: trata-se da necessidade da matemática. Trata-se de algo maravilhoso e espantoso, de toda a construção da geometria euclidiana, e, do mesmo modo, do fato de os matemáticos da época de Platão terem reconhecido e demonstrado que só pode haver cinco corpos regulares capazes de ser inscritos na esfera. Que tipo de racionalidade enigmática é essa da terceira dimensão, uma racionalidade segundo a qual o elemento espacializante só permite a partir de si esses cinco corpos perfeitos, que estão ajustados todos à esfera perfeita do ser? Que limite se mostra aqui e, ao mesmo tempo, que maleabilidade é essa que demonstra nesse caso a necessidade, se essa necessidade só concede a esses cinco corpos regulares algo da perfeição da esfera? Nem o demiurgo pode alterar alguma coisa nisso: é a esse ponto que se trata aí de uma necessidade.

Estou considerando o tema da *chora* em função da questão fundamental de saber se referências, mesmo quando seguem em direções diversas, podem ser simplesmente acolhidas – ou se precisamos decidir em que contexto podemos falar de referências. Rastros têm a sua determinação prévia e não são arbitrários. Enquanto acredito compreender o para além da ideia do bem, não penso verdadeiramente no aquém dos elementos, nem nos corpos regulares. Se tivermos em vista o caráter de além do uno, tal como esse caráter aparece no Aeropagita e em sua repercussão cristã, então pensaremos antes em *A república* de Platão junto ao além do ser. No entanto, só conseguiremos ver nesse caso como nós nos encontramos aqui no interior da história efetiva neoplatônica da metafísica aristotélica, com a qual aprendemos a pensar para o divino transcendente, assim como para todo ente o espaço que os acolhe. Devemos isso à física de Aristóteles que introduziu Deus como o motor imóvel. Em contrapartida, se pensarmos no ideal de simetria e de ordem matemática nas cinco aproximações dos corpos "belos" à forma esférica do universo e em sua construção a partir dos triângulos, então a *chora* auxiliará em uma exemplificação plástica de uma necessidade matemática que nos deixa compreender por que os elementos, apesar de seus modos de aparição alternantes, precisam ser compreendidos enquanto ser. Contudo, como o narrador admite, isso não é particularmente convincente. Platão se lança aqui, tal como ele de resto gosta de fazer, em jogos soberanos com a matemática. A própria matemática, porém, não se mostra por isso como um jogo.

Todavia, o fato de precisarmos ler os diálogos platônicos como um jogo pode se tornar perceptível na conclusão do livro 7 de *A república*. Nesse momento, a possibilidade da cidade ideal é encontrada com uma leveza jocosa

por meio de uma solução patente: para tanto, só se precisaria expulsar da cidade todos os habitantes que já tivessem feito dez anos. Assim, o paraíso das crianças bem adestradas se tornaria real. Em tais brincadeiras pode-se apontar para problemas sérios; e, verdadeiramente, refletiu-se nas utopias de Platão a derrocada da grande cultura ateniense e do apogeu da democracia grega[95]. Em contrapartida, a construção matemática do *Timeu* exerceu uma fascinação violenta sobre a física da Modernidade, sobretudo em nosso século[96]. De fato, o jogo do mundo que é característico do *Timeu* continuou influenciando os homens para além dos séculos, desde Kepler e a filosofia da natureza romântica de Schelling até hoje. Tal como a física quântica ensina, continua sendo um problema atual saber como as relações matemáticas podem se aproximar da realidade. No entanto, esse é um campo amplo demais.

A poesia dialógica platônica evita com afinco estipulações rígidas e busca servir ao prosseguimento do pensamento. Assim, o reflexo especular que é reservado à democracia ática também possui para nós uma plena força enunciativa crítica. A condução platônica do pensamento guarda algo do segredo da linguagem e do entendimento humano por meio da língua que cotidianamente falamos. Nós citamos anteriormente palavras autênticas e únicas de Platão, que o autor tinha dito quanto a isso na *Carta 7*. A dialética precisa se transformar sempre uma vez mais em diálogo e o pensamento precisa se afirmar no um-com-o-outro do diálogo. Se mesmo em Platão se imiscuem com certeza por um lado muitos rastros de um orgulho pleno quanto à lógica e à matemática contemporânea, não consigo reconhecer aí, por outro, nenhum logocentrismo. Eu admitiria antes que a metafísica, que fez escola desde Aristóteles, sob as condições da cultura de leitura da Modernidade, fosse chamada "monologocentrismo". No que diz respeito ao próprio Aristóteles, porém, dever-se-ia sempre pensar no fato de só conhecermos como obra de Aristóteles escritos que não passam de meros textos ditados, que tinham lhe servido de suporte para o ensino e para a conversa. Com base nos diligentes comentadores de Aristóteles, seria necessária uma exposição própria sobre o quão pouco o ideal metodológico da lógica demonstrativa corresponde ao curso de pensamento aristotélico, uma vez que tudo nos comentários dá a impressão de algo imposto de modo francamente escolar. Em verdade, a melhor informação sobre o modo como deve proceder a pesquisa sobre os princípios (*archai*) encontra-se no anexo aos *Segundos analíticos* (B 19). Deveríamos levar esse capítulo de Aristóteles tão a sério quanto o excurso da *Carta 7*. Aqui também é indicado o modo como os conceitos se formam e como a língua e a essência comum que vive nela levam a termo as suas realizações. Não foi injustamente que Aristóteles criticou o poder de demonstração da dialética platônica a partir

---

95. Ver quanto a isso "Platos Denken in Utopien" (O pensamento platônico em utopias). In: *Gesammelte Werke* 7, n. 9.

96. Gadamer refere-se aqui naturalmente ao século XX (N.T.).

do conceito de *dihairesis*[97]. Ele tem certamente razão em dizer que as diferenciações empreendidas no diálogo vivo, tanto quanto na poesia dialógica platônica, não possuem absolutamente o caráter de uma necessidade lógico-demonstrativa. Ora, mas será que Platão supôs algum dia algo desse gênero? Ele tem em vista o diálogo – e quem não sabe nesse caso que o entendimento entre os homens só muito raramente é alcançável por meio da condução de uma demonstração lógica rigorosa! Nós estamos completamente conscientes dos méritos de uma condução logicamente assegurada da demonstração no interior da ciência. Todavia, também conhecemos o trabalho da fantasia criadora na própria pesquisa, e, do mesmo modo, tudo aquilo que é concedido à linguagem da poesia. Precisamos deixar que tudo isso conquiste o seu direito. Não podemos transformar todas as coisas em objeto do saber. Há aí outras experiências além da experiência científica, seja a experiência febril no espaço do espectador do teatro, seja a reflexiva em face de toda a comédia e tragédia da vida, seja a realizada enquanto testemunha de acontecimentos estimulantes ou no acompanhamento encantado de narrativas interessantes. Aquilo que vale de maneira particular para a linguagem poética da lírica não é certamente válido apenas para ela: o fato de ela não querer ser objeto da ciência, mas exigir, tal como toda experiência artística, o nosso acompanhamento e a nossa participação. Por isso, a tarefa da desconstrução, que em outros casos pode abrir novos horizontes, não me parece estar situada aqui.

A interpretação é sempre uma coisa espinhosa. Isso já reside no fato de, segundo a sua essência (e segundo o teor da expressão), ela ser um "discurso intermediário". Ela interrompe a realização do acompanhamento. Nós conhecemos tudo isso, por exemplo, junto aos textos poéticos. Uma tal interrupção, porém, não é por isso supérflua. No entanto, ela só concretiza a sua verdadeira meta, quando auxilia a realização que, de outro modo, seria obstruída pela incompreensão. Esse é um amplo campo de problemas, diante do qual nós constantemente nos encontramos quando lidamos com a arte. Pois onde estão nesse caso os limites acentuados?

Além disso, o campo da linguagem estende-se de maneira mais ampla do que apenas sobre os textos poéticos. Ele também inclui a meditação pensante – e, com isso, o uso conceitual, sobre o qual repousa a prosa do pensamento. Tudo isso ganha voz em sua realização. Por fim, em uma certa abrangência, isso é válido até mesmo em relação a cada interpretação enquanto tal. Elas podem ser um discurso intermediário – aquilo que elas devem ser, porém, só é quando elas interrompem a si mesmas, para que o diálogo pensante possa se articular. Tomemos como exemplo o modo como o livro Delta da *Metafísica* de Aristóteles se oferece como um mero recurso. Esse fato deveria ser efetivamente paradigmático. Ele não é válido apenas para a poesia. Ele vale para toda

---

97. Do grego: diferenciação, distinção (N.T.).

leitura. Não foi sem reflexão que, dentre os textos ante os quais Derrida levanta a requisição da desconstrução, falei daqueles que denomino textos eminentes[98]. Dentre esses textos, eu contaria no sentido mais amplo possível a experiência de toda arte. Ela abarca mais do que aquilo que rima. Textos e obras de arte são de um tipo tal que não podemos simplesmente tomar conhecimento deles. O melhor que pode acontecer em relação à lírica é sabê-la de cor, para que possamos cultivar o diálogo com ela. E obras de arte são todas de um tipo tal que o diálogo com elas não se esgota, mas sempre se oferece uma vez mais para uma nova realização. Quando elas não são exatamente como os diálogos platônicos, elas só são discursos intermediários no diálogo infinito do pensamento. Com certeza, nós sempre as consultamos uma vez mais, pois vivemos todos no prosseguimento de nossas experiências. Nós certamente não lemos textos filosóficos como se eles fossem uma construção poética omnisciente. Nós estudamos antes um texto filosófico como um texto que também não sabe todas as coisas, mas cujo autor já se perguntou e refletiu durante muito tempo – e, nesse caso, não é tão facilmente distraído pelo atual e pelas adaptações arbitrárias do próprio tempo. Assim, ele é como um diálogo com um outro. "Não se trata da minha palavra, não importa o que eu venha a dizer".

Mas voltemos para a linguagem e para a escrita. A pergunta verdadeiramente ilimitada, que vem me ocupando há muito tempo, articula-se com a esfera conjunta do problema: o que o leitor precisa saber? Não se pode esperar nesse caso por nenhuma resposta inequívoca. Talvez devêssemos colocar a pergunta de outra forma: O que o leitor tem o direito de querer saber?[99] Sócrates talvez tenha pensado nisso ao dirigir, no final de sua conversa com Fedro, uma oração a Pan e aos outros deuses. Nesse caso, ele certamente reinterpretou em sentido socrático uma oração que também continha o desejo de riqueza, dizendo: "Gostaria de tomar o sábio por rico e de possuir um tesouro em ouro de um tipo tal que ninguém afora o homem prudente possa suportar ou conduzir consigo".

---

98. Ver quanto a isso "Der 'eminente' Text und seine Wahrheit" (O texto "eminente" e sua verdade). In: *Gesammelte Werke* 8, n. 25.

99. Cf. quanto a isso o ensaio "O que o leitor precisa saber" que se encontra no âmbito de minha interpretação de Celan. In: *Gesammelte Werke* 9, p. 433ss.

7

Os limites da razão histórica (1949)

A pergunta sobre o sentido da história parece desesperançosa, caso não pensemos mais em uma meta da história, uma meta na qual a história termina – seja essa meta algo estabelecido por uma providência divina, seja ela alcançável pela consumação humana. A essência do historicismo, porém, consiste justamente no fato de uma tal meta parecer impensável. Não há nenhuma meta que coloque um fim na história, mas sempre apenas metas finitas dos homens, que se encontram na história. Essa é a verdade que a consciência histórica anuncia. O que é, contudo, a consciência histórica, esse novo sexto sentido do homem? Ela traz para o homem uma ampliação grandiosa de seu mundo – em torno de todos os mundos que já existiram e que ele compreende. Ou será que ela significa muito mais justamente a perda do "mundo", uma vez que ela ensina o homem a olhar para o mundo com mil olhos? E o mundo da própria história que desponta para ele em uma multiplicidade nova, infinita, o que é esse mundo para o homem, que sabe a si mesmo como finito e histórico? Nenhuma das ciências modernas, nem mesmo aquelas que fomentaram tão poderosamente a nossa consideração da natureza e a nossa instalação técnica no mundo equiparam-se em termos de significação revolucionária à formação do sentido histórico por meio da consciência histórica. Saber a si mesmo historicamente, ser com consciência um ente condicionado, essa verdade do relativismo histórico é de uma seriedade vital imediata e frutífera, se ela não é pensada apenas academicamente, mas praticada politicamente. Ela tensiona a existência histórica da humanidade até o esgarçamento. Por mais que suas conquistas possam ser extremamente inauditas, aquilo que as ciências significam para o destino do homem sobre esse planeta não depende de seu próprio progresso, mas do ponto de partida dessa revolução histórica, na qual nos encontramos.

A questão decisiva é saber se um tempo presente consegue perceber com razão o seu próprio direito, mesmo que ele mesmo só conceda e, por isso, conheça uma perspectiva em relação à verdade. Ou será que a razão se torna alheia a si mesma com um tal saber – tão alheia quanto ela é em relação a todas as outras perspectivas, nas quais ela se movimenta, quando compreende historicamente, ou seja, quando realiza perspectivas alheias?

Nietzsche respondeu essa pergunta afirmativamente. O perspectivismo radical da "vontade de poder" implica a autoalienação da razão. Parece certamente

fácil refutar a doutrina de Nietzsche, na medida em que lançamos mão do arsenal da filosofia da reflexão idealista. Uma doutrina que compreende toda verdade como uma perspectiva da vida pensada em vista da elevação do poder não refuta a si mesma, uma vez que ela mesma requisita ter visualizado a perspectividade de todas as perspectivas? Essa objeção, contudo, é frágil demais. Ela desconhece o fato de a doutrina nietzscheana buscar e suportar a contradição que ela abarca – e o fato de ela se construir justamente sobre o colapso da crença idealista na razão. Essa doutrina pode não ser nenhuma teoria racional, isenta de contradições, mas ela é a doutrina de alguém que "filosofa com o martelo" e essa doutrina ratifica ativamente o seu domínio. Sua descrença prática na razão não é menos real do que a crença prática do idealismo na razão.

Ao lado do acontecimento histórico-mundial que é representado pela filosofia de Nietzsche, as formas acadêmicas nas quais o problema filosófico do historicismo foi pensado desvanecem-se. Não obstante, a incansabilidade consequente com a qual Wilhelm Dilthey se entregou em meio à época do idealismo epistemológico a esse problema tornou-se profícua. Dilthey também não soube encontrar nenhuma outra saída para a aporia do historicismo a não ser o retorno à "vida". Todavia, a própria vida teria aí por propósito a meditação. Em verdade, o que está em questão para ele é tornar-se livre por meio do conhecimento conceitual e reconduzir toda metafísica filosófica ao trabalho da própria vida na formação de pensamentos. No entanto, a estrutura antinômica das visões de mundo não daria com isso senão uma expressão verdadeira ao caráter plurifacetado da própria vida. A razão histórica, que dissolve a restrição do horizonte do tempo e, desse modo, todas as pretensões de uma validade absoluta, permanece, contudo, razão. Ela cura as feridas que ela mesma produz, na medida em que se liberta por meio da história do aprisionamento na particularidade histórica. Trata-se aqui do ideal do esclarecimento histórico, da razão histórica que se tornou soberana e que se consuma na universalidade da compreensão histórica.

Essa fé no esclarecimento histórico sabe se fundamentar. É elucidativo que o movimento da conscientização represente um processo infinito e irreversível. Já Kant e o idealismo tinham partido daí: todo saber que alcançamos sobre nós mesmos está em condições de se tornar uma vez mais objeto de um novo saber. Se eu sei, então também posso incessantemente saber que eu sei. Esse movimento da reflexão é infinito. Para a autoconsciência histórica, porém, isso significa que o homem histórico que procura a sua autoconsciência transforma justamente com isso constantemente o seu ser. Na medida em que ele se concebe, ele já sempre se tornou um outro em relação àquele que ele buscou conceber. Quando alguém se conscientiza da ira pela qual é tomado, então essa autoconsciência alcançada já é sempre uma transformação, se não mesmo uma transversão da própria ira. Foi Hegel que descreveu em sua *Fenomenologia do espírito* esse movimento da autoconsciência em direção a si mesma. Hegel viu naturalmente na autoconsciência filosófica da razão absoluta o

fim absoluto desse movimento. Nesse ponto, a visão de mundo histórica cuja conclusão é tirada por Dilthey não está em condições de segui-lo. Não há nenhuma consciência, em cuja presença a história seria suspensa e concebida. Em toda ampliação infinita da própria vida por meio da compreensão da história, a compreensão mesma permanece algo histórico e finito.

Mas o que significa, então, o ideal do esclarecimento histórico? Ele leva realmente a sério a sua própria historicidade? Ele não acaba por pensar efetivamente a sua própria razão finita sob a ótica de Deus, isto é, como a onipresença da história na compreensão? Com certeza, ele se afasta da consequência de Hegel e não quer "conceber" a história. Todavia, no ideal de compreensão ao qual segue, ele projeta a si mesmo para uma onipresença que não contesta, em verdade, a sua própria finitude histórica, mas a esquece. Será que a infinitude da compreensão para a qual ele se transpõe não é uma ilusão?

De fato, Nietzsche viu aqui de maneira mais aguda quando, em sua segunda *Consideração intempestiva: Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, levou a termo uma demarcação de limites em relação ao esclarecimento histórico. Trata-se de uma "doença histórica", que se abateu sobre os alemães, um hábito de medir com critérios alheios alternantes e junto a tábuas valorativas sempre diversas. Esse hábito, porém, destrói a força plástica, por meio da qual, apenas, uma cultura seria capaz de viver. Toda cultura necessitaria, segundo Nietzsche, de um horizonte envolvido pelo mito. Se a razão histórica não deve se voltar contra a vida, então ela precisa empreender a história da maneira correta, sem destacá-la do horizonte vital que dá sustentação a uma cultura. No que se segue, Nietzsche não permanece certamente preso a essa exigência intempestiva. Ele reconhece a inevitabilidade do advento do niilismo europeu a partir de seus traços prévios e contrapõe a esse advento a tentativa desesperada de instaurar novos valores. A tentativa de uma interpretação de todo acontecimento a partir do princípio da vontade de poder ultrapassa as ilusões da razão, na medida em que quer compreender toda razão como ilusão. Em verdade, a razão do homem é uma razão histórico-finita, ameaçada por ilusões. No entanto, ela mesma não é apenas ilusão. Com certeza, se nos mantivermos presos ao conceito clássico de razão da tradição, de tal modo que venhamos a compreender a razão histórica como a capacidade de deixar todo ente se tornar presente tal como ele era, então a razão do homem não será verdadeiramente senão uma "pequena razão", "pendurada em sonhos nas costas de um tigre".

Mas é correto pensar assim? Aqui temos o ponto, no qual a pesquisa filosófica é remetida hoje a novos caminhos. Em seu livro *Ser e tempo*, um livro que fez época, Martin Heidegger colocou a historicidade do ser-aí humano tão radicalmente no centro da filosofia que, juntamente com as ilusões da razão histórica (Dilthey), também se tornou caduca a supressão desesperada das ilusões por parte de Nietzsche. O ser do ser-aí humano é um ser histórico. Isso não sig-

nifica que ele está presente como o ser-aí da natureza, apenas de maneira mais frágil e mutável do que ela. Tampouco significa que ele se sabe como histórico, que ele possui uma consciência historiológica[100]. Ao contrário, ele só possui uma tal consciência porque é histórico. Ele é o seu futuro, a partir do qual ele se temporaliza em suas possibilidades. Todavia, o seu futuro não é o seu projeto livre, mas um projeto jogado. Aquilo que ele pode ser é aquilo que ele foi. O ideal da compreensão histórica universal é uma falsa abstração que esquece a historicidade. Nessa medida, Nietzsche tem razão: somente se nos encontrarmos em um horizonte que nos determina, nós poderemos ver. Nietzsche denomina um tal horizonte, um horizonte envolto por mitos. Ele também tem razão nesse ponto, se é que a palavra *mythos* indica que algo dotado de uma força enunciativa pura e simplesmente imperativa nos determina. Somente um ser-aí que obedece a tradições, que obedece às suas próprias tradições, isto é, àquelas que lhe são próprias, sabe e pode tomar decisões que fazem história. O indivíduo singular que não se experimenta diante do tu, ao qual ele abre a possibilidade de lhe dizer algo, também não pode se compreender.

Daí se segue, porém, o seguinte: a razão histórica não é a faculdade de "suspender" o próprio passado histórico na presença absoluta do saber. A consciência histórica é ela mesma histórica. Exatamente como o ser-aí historicamente agente, ela experimenta uma transferência constante de corrente porque não se encontra no intervalo da distância, "de maneira estética", mas na corrente da história. Em verdade, é constitutivo dela que – recordando-se – ela se eleve sobre o seu instante histórico. Nós denominamos esse fato da seguinte forma: tem-se uma consciência de época. "Época" significa apoio. Ela estabelece um suporte "ideal" em meio à corrente do acontecimento, a partir da qual o presente histórico – e nele emergindo também o passado – vem a ser uma imagem histórica, isto é, uma unidade de sentido permanente. Como ela mesma é histórica, contudo, ela dissolve uma vez mais o apoio que dá. Ela pode se compreender como decadência de um mundo ou como nascimento de um novo, como decadência, por exemplo, da época burguesa do Ocidente ou como começo de uma nova ordem planetária do mundo – enquanto histórica, ela é devir e perecimento ao mesmo tempo. Ainda que ela sempre se compreenda primariamente como dissolução do antigo, para ela são válidas as palavras de Hölderlin: "essa dissolução ideal é intrépida".

---

100. Martin Heidegger estabelece uma distinção radical entre a história (*Geschichte*) pensada como a dinâmica de constituição de projetos de mundo a partir daquilo que aconteceu essencialmente no passado, que continua vigente no presente e abre as possibilidades do futuro, e a história (*Historie*) considerada como ciência dos eventos do passado. Na passagem acima, Gadamer apropria-se dessa distinção. Nesse sentido, optamos pelos termos "histórico" e "historiológico" para acompanhar o intuito argumentativo do autor (N.T.).

8

Sobre a mudança nas ciências do espírito (ciências humanas) (1985)

Existe propriamente algo desse gênero? Quando procuramos traduzir o termo alemão *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito/ciências humanas)[101], encontramos problemas. *Moral sciences*[102] foi a expressão usada por John Stuart Mill, que o tradutor Schiel verteu em 1854 para o alemão como *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito/ciências humanas). Na França, diz-se antes *lettres*[103], e, depois que as *sciences* "corretas", as ciências da natureza, assumiram o seu predomínio na consciência pública, a expressão original inglesa *moral sciences* também precisou ser retirada. Diz-se, então, *humanities*[104], e, em todo caso, na atmosfera tolerante da América do Norte, *human sciences*[105], ao que corresponde no mundo oriental "as ciências do homem". As palavras são frutiferamente loquazes. As *belles-lettres*[106] conservaram na esfera cultural romântica uma consideração tão elevada, que se pôde desprezar o elemento distintivo *sciences* em relação a elas. De maneira similar, a expressão *moral sciences* tornou-se rapidamente um monstrengo. O que isso tinha a ver com a cientificidade da moral ou com a ciência da moral! Nietzsche *ante portas*[107]. É por si mesmo claro que o leste não possa aceitar o tom idealista de

---

101. Traduzido de maneira literal, o termo alemão *Geisteswissenschaften* (ciências humanas) significa "ciências do espírito". Nesse sentido, ele se encontra em uma articulação direta com o termo *Geist*, que normalmente traduzimos em português por espírito. Gadamer refere-se na passagem acima ao problema de tradução intrínseco à expressão *Geisteswissenschaften* justamente pela sua ligação com *Geist* (N.T.).

102. Em inglês no original: ciências morais (N.T.).

103. Em francês no original: letras. Essa tendência também se fez inicialmente valer no âmbito da língua portuguesa. Desse modo, em algumas universidades brasileiras e portuguesas, o instituto de letras abarcava e, em certos casos, ainda abarca, boa parte das faculdades de ciências humanas (N.T.).

104. Em inglês no original: humanidades (N.T.).

105. Em inglês no original: ciências humanas (N.T.).

106. Em francês no original: letras clássicas (N.T.).

107. Em latim no original: diante da porta (N.T.).

"ciências do espírito" (ciências humanas). De fato, não há como deixar de ouvir na expressão a herança romântica das ciências do espírito (ciências humanas), a sobrevivência do modelo hegeliano (e schleiermacheriano) que passa por Dilthey e que vai até o nosso século.

Mesmo a expressão "ciências da cultura" que foi preferida pelo neokantismo do sudoeste alemão e que joga com a oposição entre natureza e cultura, ligando os "limites da formação conceitual científico-natural" (esse era o título de um livro de Heinrich Rickert conhecido em todo o mundo) com a fundamentação da filosofia do valor, tal como Windelband a tinha introduzido pela primeira vez, não conseguiu se levantar contra a herança romântica na filosofia da cultura na Alemanha. Com certeza, a obra póstuma de Hegel foi recusada pela escola histórica; essa escola horrorizou-se com a construção da esquemática conceitual hegeliana, quando precisou conduzir a sua luta por igualdade de direitos com as ciências experimentais e com a "lógica indutiva". Era preciso se libertar da sombra da filosofia da natureza de Schelling e de Hegel, esses sacos de pancada[108] do progresso vitorioso da pesquisa. E, contudo, não há como negar por muito tempo que "espírito" sempre aponta para o conceito hegeliano de espírito.

Quando Dilthey, em luta contra o monstrengo da psicologia de outrora em sua orientação pelas ciências da natureza, se apropriou da herança hermenêutica que tinha chegado até ele na esteira de Friedrich Schleiermacher, e quando ele realizou a virada em direção a Hegel, uma virada que ganhou voz antes de tudo em seu livro *Jugendgeschichte Hegels* (História da juventude de Hegel), tinha chegado a hora de um novo "movimento alemão". Essa é uma expressão que foi utilizada por Dilthey e por sua escola para designar o desenvolvimento da época que vai de "Kant a Hegel". Foi assim que também se intitulou o livro de sucesso de Richard Kroner, que exerceu a sua influência depois da Primeira Guerra Mundial. Ao mesmo tempo, Rothacker demonstrou para a escola histórica em sua própria *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introdução às ciências humanas) o fato de essa escola se encontrar totalmente na história dos efeitos do pensamento de Hegel.

O efeito do pensamento de Hegel distingue-se por toda parte. Em um terceiro volume, a *Geschichte des Erkenntnisproblems* (História do problema do conhecimento) de Cassirer tratou de Hegel com uma espantosa liberalidade. Georg Lukács, Ernst Bloch e muitos outros que estudaram em Heidelberg com

108. A expressão alemã *Prügelknabe* envolve uma situação digna de nota. Na verdade, a origem da expressão remonta a um tempo em que era comum na Alemanha que um menino oriundo de camadas humildes da população fosse criado junto com o príncipe. Assim, quando esse cometia algum erro ou fazia algo errado, o menino humilde recebia a punição no seu lugar. No caso acima, há uma certa ironia no uso gadameriano da expressão, uma vez que Schelling e Hegel são aqui os verdadeiros príncipes da filosofia clássica alemã (N.T.).

Windelband tinham assumido completamente a herança hegeliana. O espírito objetivo, o espírito da eticidade, o espírito que reina na família, na sociedade e no estado, o espírito que anima tanto o guerreiro singular quanto a tropa ou domina toda a vida pública: essas são indicações dadas por nossa língua de algo objetivo que o espírito é. A esse espírito precisa seguir mesmo o pensamento histórico. Pois bem, o que era um tal espírito objetivo?

O fluido indeterminado que pode vivificar os homens ou as instuições ou que desapareceu deles - trata-se aqui de um estado de fato objetivo que a ciência pode "constatar" com o seu rigor metodológico, com a sua autoconsciência e a sua insistência em autoasseguramento? Sim, um observador de fora pode efetivamente conhecer algo desse gênero, sem ser tomado por ele? Foi a "filosofia da vida", Dilthey e Nietzsche, Bergson e o neorromantismo alemão, que se reconheceu, então, como algo novo nas ciências histórico-filológicas. Isso precisou conduzir ao conflito com o neokantismo dominante, e, com isso, a consciência histórica, essa grande descoberta do século XIX, foi aguçada no historicismo radical. Já Dilthey falava sobre a face insondável da vida e ele procurou evitar o "fantasma do relativismo" por meio de sua doutrina dos tipos das visões de mundo. Essas visões de mundo correspondiam à multiplicidade de lados da vida; assim, o relativismo não seria uma falha de nossa cientificidade, mas a riqueza de aspectos da vida. Essa não foi nenhuma solução. Em seus excelentes estudos históricos sobre o problema do historicismo, mesmo Ernst Troeltsch decaiu nesse historicismo e não teve como oferecer nenhuma solução. Somente o manifesto de Husserl "Filosofia enquanto ciência rigorosa", o célebre artigo de 1910 que provocou o conflito com Dilthey, acreditou ter alijado o perigo do relativismo e do ceticismo que se mostrava aí como ameaçador - uma vitória derradeira, uma vitória de Pirro[109] do neokantismo, da qual Husserl parecia outrora se confessar totalmente partidário.

Isso ainda era possível? Não se esperava uma outra coisa da fenomenologia que a doutrina husserliana tinha anunciado como uma nova mensagem de salvação? Não se esperava algo da imediatidade, da concreção e da plenitude da vida? Além disso, depois de Marx, de Nietzsche e de Freud, a evidência apriorística da consciência de si, tal como essa evidência tinha se mostrado como base da certeza última na "meditação da dúvida hiperbólica" em Descartes, continuou sendo aqui assumida como o *fundamentum inconcussum*[110] - era possível repetir algo assim? E que outro critério de verdade deveria haver para além dessa certeza?

---

109. A expressão refere-se à vitória do Rei Pirro de Epiro sobre os romanos no ano de 280-279 a.C. Nessa vitória, o rei perdeu boa parte de seu exército. Com isso, a expressão passou a ser usada em alemão para designar uma vitória que é conquistada com muito esforço e às custas de muitas perdas (N.T.).

110. Em latim no original: fundamento inconcusso (N.T.).

O colapso do idealismo não tinha como ficar de fora. As experiências da época também deram a sua contribuição. A loucura das batalhas da Primeira Guerra Mundial, batalhas centradas em uma aplicação pesada de material bélico que arrancaram da guerra enquanto tal a sua derradeira honra, o abalo da fé liberal no progresso em face do nacionalismo suicida dessa guerra, o redespertar de novos movimentos religiosos e a redescoberta de um antigo conjurador religioso, tal como Kierkegaard o foi, que incorporava o *pathos* da existência em si – tudo isso teve também a sua correspondência nas ciências. Esse foi o tempo das crises dos fundamentos nas ciências: tivemos aí a crise dos fundamentos na teologia, que conduziu por meio do comentário de Karl Barth à epístola aos romanos à formação da teologia dialética, a crise na economia que surgiu por meio das violentas transformações econômico-mundiais do período de guerra e do pós-guerra, a crise na matemática que veio à tona com o intuicionismo de Brouwer e a crise da física que teve lugar por meio da teoria da relatividade de Einstein – não foi senão em vão que a confusão geral dos espíritos precisou atentar para a mensagem de salvação da fenomenologia husserliana.

Esse fato acabou vindo à tona com uma força particular nas ciências humanas. Significativo foi o modo como a autoridade acadêmica inacessível de Wilhelm Dilthey conquistou um amplo efeito. Em verdade, a sua *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introdução às ciências humanas) de 1883 já tinha se empenhado pela legitimação das ciências humanas, uma legitimação que era exigida da época pós-hegeliana. No entanto, isso tinha permanecido totalmente no âmbito da esotérica epistemológica. Agora, no tempo antes, durante e depois da Primeira Guerra Mundial, o nome Wilhelm Dilthey encontrou uma espantosa difusão por meio de um livro reeditado que remontava a estudos muito mais antigos, *Das Erlebnis und die Dichtung* (A vivência e a poesia). Aqui, na espiritualidade da compreensão da poesia, a imediatidade da vida parecia ter sido finalmente alcançada.

Do mesmo modo, as biografias de figuras ilustres realizadas pelo Círculo de George[111] trouxeram um novo tom, que não tinha como ser desconsiderado – ainda que a postura esotérica dos iniciados pudesse despertar alguma resistência. Assim, houve alguns contramovimentos, tal como a fundação da revista *Die Antike*[112] por Werner Jaeger, o sucessor de Wilamowitz no trono filológico de Berlim, e a sua defesa de um novo humanismo. Lembro-me do Círculo de Darmstadt da "Escola da Sabedoria", lembro-me do Conde Keyserling. Antes de tudo, porém, foi nas próprias universidades, nas faculdades de teolo-

111. Círculo de intelectuais, poetas e figuras públicas que se formou na primeira metade do século XX em torno do poeta Stefan George (N.T.).

112. A Antiguidade (N.T.).

gia e de filosofia, que surgiram novas irrupções. A teologia dialética, que atacou intensamente a ciência bíblica histórica e, do mesmo modo, a filosofia influenciaram as ciências humanas de uma maneira nova, seja por meio do gênio enciclopédico de Max Scheler, seja por meio da edição dos escritos conjuntos de Dilthey, que tornaram pela primeira vez efetiva toda a sua potência. O prosseguimento dessa edição nos últimos anos trouxe consigo por assim dizer um segundo efeito, uma pós-florescência desse primeiro grande impulso que partia e parte das obras completas de Wilhelm Dilthey e de seus manuscritos legados.

Em primeira linha, porém, foi o *pathos* da existência que, em um acolhimento dos impulsos kierkegaardianos, produziu o seu efeito nas ciências humanas dos anos de 1920. Foram antes de tudo em Karl Jaspers e em Martin Heidegger que os impulsos da fenomenologia husserliana e do pensamento histórico diltheyano se unificaram. Jaspers era um psiquiatra formado, para o qual a figura gigantesca do grande sociólogo Max Weber tinha produzido uma marca duradoura, na medida em que o peso exemplar da grandeza da pesquisa maxweberiana permaneceu uma constante advertência para o seu engajamento moralista. Do outro lado estava Martin Heidegger, que começara como teólogo católico, foi iniciado por Husserl na arte de descrição fenomenológica e, em meio ao apriorismo neokantiano dominante, acolheu em si por conta própria desde cedo os impulsos de Dilthey. Em verdade, a sua ousadia especulativa representou com frequência um desafio para o trabalho científico. No entanto, o impulso que partia dele era poderoso.

Quando o ano de 1933, com as suas consequências devastadoras, alcançou a situação estado da pesquisa nas ciências humanas, o seu efeito atingiu uma dimensão muito mais profunda do que no caso das ciências naturais. Em verdade, mesmo nas ciências naturais, pesquisadores judeus extremamente qualificados precisaram abandonar a Alemanha. Não obstante, os critérios incorruptíveis da pesquisa científico-natural permitiram a defesa de um nível sólido. Em contrapartida, estava claro que só permanecia possível para um cientista de ciências humanas um cultivo reduzido da grande tradição das ciências humanas históricas. Inúmeros cientistas de peso nas ciências humanas abandonaram a Alemanha. Muitos deles levaram algo da tradição romântica das ciências humanas alemãs para o novo continente. Assim como a geração mais jovem que veio logo em seguida, quem permaneceu na Alemanha precisou se haver de maneira cuidadosa com os seus propósitos de trabalho, se é que queria evitar um ajuste total[113] ao sistema e, com isso, um comprometimento

---

113. O termo alemão *gleichschalten* foi o termo usado pelos nazistas para descrever a necessidade de todas as instituições em geral de todos os indivíduos em particular se ajustarem ao *Führerprinzip* (ao princípio do Führer, ou seja, à assunção da palavra de Adolf Hitler como uma palavra dotada de imediato valor de lei). Esse termo descreve literalmente a experiência de se colocar na frequência de uma máquina, de se equiparar à sua dinâmica de funcionamento, enfim, de se ajustar totalmente (N.T.).

científico. Disciplinas como um todo, antes de tudo nas ciências sociais, foram desprezadas e deixadas de lado. O único elemento que continuou suportando as ciências humanas foi a religião cultural da burguesia. Com certeza, porém, mesmo esse elemento não foi propriamente fomentado. A isso aliou-se o isolamento crescente que o nacional-socialismo trouxe para a ciência. Na reconstrução posterior à guerra, esse fato acabou por mostrar suas consequências. Tal como todas as ciências, as ciências humanas também dependem de continuidade. 1933 significou uma ruptura que só foi superada décadas depois. No interior das ciências humanas, as ciências histórico-filológicas foram as únicas que, depois da purificação de todas as deformações, conseguiram se articular com uma tradição que continuava viva.

Faltava todo o resto. Assim, aconteceu de, juntamente com o avanço da Revolução Industrial que caracterizou o mundo do pós-guerra, ter se realizado ao mesmo tempo uma mudança de estilo nas ciências humanas. Havia uma enorme necessidade de recuperação que alterou aqui o equilíbrio. Nas ciências sociais, o que tornou esse fato efetivo foi por um lado a herança de Max Weber, e, por outro lado, o redespertar político-instrumentalizado do marxismo, que introduziu novos questionamentos nas ciências humanas. A história social e a história da cultura desprenderam-se do domínio da história política. Algo similar aconteceu com a psicanálise. Ela tinha desaparecido tão intensamente da consciência pública, que o seu retorno precisou entrar em uma verdadeira superressonância em âmbitos extensos das ciências humanas. Desse modo, em todos os países nos quais o esclarecimento europeu nunca tinha experimentado uma crítica tão forte ao esclarecimento quanto a que tinha se dado no romantismo alemão, surgiram novos impulsos que transformaram cada vez mais a face das ciências humanas. Com as novas problemáticas introduziram-se modos de falar totalmente novos. Expressões inglesas e francesas foram acolhidas e pertencem hoje ao uso linguístico de quase todos os autores. Assim se fala, por exemplo, de socialização (*Sozialisation*) ou de discurso (*Diskurs*), como se esses fossem termos alemães[114]. É de se perguntar se o amplo espectro da nova pesquisa orientada pelas ciências sociais também não acabará por reprimir a expressão "ciências do espírito (ciências humanas)".

Mesmo o desdobramento da teoria científica oriunda de todos os matizes que estavam acostumados a tomar de empréstimo os critérios de medida às ciências naturais contribuiu para essa transformação. Sim, a oposição discutida por um século entre as ciências naturais e as ciências humanas não existe mais aos olhos de muitos teóricos modernos. Foram os progressos da física e da astrofísica em particular que introduziram nas últimas décadas na pesqui-

---

114. Gadamer refere-se aqui a duas palavras correntes nas ciências humanas alemãs que foram introduzidas na língua alemã a partir do inglês e do francês no período posterior à Segunda Guerra Mundial (N.T.).

sa científico-natural uma dimensão temporal que também levou o pesquisador da natureza a falar de história: história da terra, história da vida, história do universo[115]. Completamente sob o critério de medida da evolução do universo, os poucos milênios de tradição histórica que constituem o objeto tradicional das ciências humanas aparecem como algo minúsculo e quase insignificante em comparação com os espaços e tempos de nossa evolução. Será que as ciências humanas talvez não sejam senão um âmbito de aplicação subordinado da teoria da evolução? Mesmo nas ciências históricas, as influências de um modo de pensar tecnologicamente marcado é inconfundível. Em todo caso, a face das ciências humanas transformou-se violentamente nas última décadas. A tarefa de nossos dias é trazer à tona no jogo de forças das diversas e importantes tendências da pesquisa uma nova combinação, um novo equilíbrio, e, por fim, novas compreensões do homem em si mesmo que honrem o nome "ciências humanas".

115. Ver quanto a esse ponto em seguida a contribuição "História do universo e historicidade do homem", n. 10.

9
A hermenêutica e a escola de Dilthey (1991)

É da escola de Dilthey, uma escola que continua existindo até os dias de hoje em Göttingen como uma tradição espiritual viva, que provém o autor Frithjof Rodi, um aluno de Otto Friedrich Bollnow. Georg Misch, que também foi professor em Marburgo por um curto espaço de tempo, era genro de Dilthey, que estava em contato com Paul Natorp em Marburgo e com Edmund Husserl em Freiburg. Depois da Primeira Guerra Mundial, então, ele desenvolveu em Göttingen uma influência duradoura. Rodi articula-se hoje com essa tradição a partir de Bochum. A ele devemos o prosseguimento vigoroso da edição da obra póstuma de Dilthey, que continua sempre sem ser totalmente explorada. Segundo a abrangência da obra póstuma, Dilthey também foi um dos últimos grandes representantes de uma forma passada de erudição, de uma força de trabalho incansável e de uma cautela inquebrantável no progresso da cultura científica.

Todavia, o livro de Rodi que temos diante de nós[116] não é apenas dedicado à escola de Dilthey e ao patrimônio diltheyano, mas em particular também à questão sobre o significado da parcela de Dilthey e de sua escola na hermenêutica de hoje. Portanto, o que está em questão para ele é a confrontação com os impulsos que partiram de Heidegger para a recepção posterior de Dilthey desde os anos de 1920. Essa forma de recepção de Dilthey também está ligada da maneira mais estreita possível com o nome de Georg Misch. Já a sua introdução ao volume 5 da edição das obras de Dilthey exerceu uma forte influência sobre Heidegger. Por fim, o livro de Misch *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (Filosofia da vida e fenomenologia), que surgiu no começo dos anos de 1930, representa a única resposta efetivamente duradoura ao grande acontecimento da publicação do *Ser e tempo* de Heidegger. Nesse livro, Misch ofereceu uma análise prudentemente ponderada e refletida sobre o modo de pensar fenomenológico que tinha sido fundado por Edmund Husserl e que tinha experimentado por meio do novo livro de Heidegger uma virada hermenêutica. De uma maneira convincente, a fenomenologia tinha se aproxi-

---

116. Frithjof Rodi. *Die Erkenntnis des Erkannten* – Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts (O conhecimento do conhecido – Para a hermenêutica dos séculos XIX e XX). Frankfurt, 1990.

mado, com isso, da obra de vida de Dilthey. Além do reconhecimento expresso de Heidegger em *Ser e tempo*, um reconhecimento que é válido para o trabalho conjunto de vida de Dilthey, também desempenhou um papel importante nesse caso a correspondência que já tinha sido lançada em 1923 entre Wilhelm Dilthey e o Conde Yorck von Wartenburg. Assim como nós todos, homens jovens de outrora, reagimos a essa correspondência com admiração pelo conde amigo de Dilthey, Heidegger foi certamente o primeiro a tomar o partido do Conde Yorck nessa correspondência com uma opção decidida, sim, francamente brusca.

O Conde Yorck von Wartenburg era um homem de uma formação elevada e muito erudito. Como um proprietário silésio, ele morava em Klein-Öls. Ele possuía um grau de soberania e independência tal que um homem do mundo acadêmico, um professor universário como Dilthey, não podia possuir no âmbito de uma discussão erudita e filosófica. Sob a influência do mestre, essa correspondência também passou a ser logo valorizada em sua utilidade filosófica por alguns dos alunos de Heidegger, por Fritz Kaufmann e por Ludwig Landgrebe entre outros. Ela representava uma voz impossível de ser abafada, a voz que o luterano Conde Yorck, profundamente enraizado em sua concepção vocacional religiosa e em sua mentalidade fundamental prussiana, fez valer. Nessa correspondência, ele realizou uma crítica verdadeiramente aniquiladora do conceito de ciência, no interior do qual a escola histórica se compreendia. Mesmo o grande fundador da escola histórica, Leopold von Ranke, que se achava sob uma consideração geral e dominante, não foi poupado por ele. A crítica convencida e convincente que o Conde Yorck fez valer nesse caso exerceu tanto por meio da agudeza de seus argumentos quanto por meio do estilo de vida soberano do autor uma impressão indissolúvel sobre Dilthey. Foram a segurança interior e a liberdade do espírito que Dilthey admirou nesse parceiro de diálogo que lhe era espiritualmente congênere.

Um tal fenômeno, tal como ele foi representado pelo Conde Yorck, encontrou uma enorme ressonância nos anos críticos depois da queda do império alemão. Ele era antes de tudo válido para os aspectos críticos que foram admitidos aqui ante a reflexão histórica do século XIX e no interior das ciências humanas. De maneira similar ao que vemos entrementes de maneira cada vez mais clara, mesmo o jovem Heidegger percebeu uma insuficiência crescente na filosofia universitária, tanto quanto na teologia cristã da época. Nós todos vimos no Conde Yorck um observador profundamente cético de todo o mundo acadêmico e, nessa medida, um verdadeiro modelo para nós mesmos. Em contrapartida, o próprio Dilthey viu-se mais como o liberal, para o qual não faltava em verdade admiração pela tradição religiosa do cristianismo, e, em particular, por Lutero; não obstante, ele estava muito mais intensamente tomado pela reflexão científica do século XIX do que o proprietário independente de Klein-Öls.

Essa correspondência acabou atuando sobre nós, estudantes de filosofia, como uma conclamação e como uma libertação, sobre nós que tínhamos sido educados outrora totalmente na filosofia de cátedra do apriorismo neokantiano e da fenomenologia transcendental. Assim, eu mesmo procurei oferecer desde o princípio em meus próprios trabalhos a minha contribuição para o direcionamento da pesquisa que Dilthey tinha desencadeado e que Heidegger assumira com peso e com crítica. Esse fato vem claramente à luz em alguns capítulos de meu livro de 1960, e, mais tarde, eu procurei determinar uma vez mais sob o título "Zwischen Romantik und Positivismus" (Entre romantismo e positivismo, 1984) o lugar teórico-científico de Dilthey a partir dos questionamentos filosóficos da hermenêutica[117].

O novo pequeno livro de Rodi é dedicado a essa discussão. Aqui, com grande cuidado e conhecimento de causa, as figuras também tratadas por mim de um Schleiermacher, de um Droysen, de um Boeckh - e, por fim, o próprio Dilthey - são iluminadas por meio de contribuições diferenciadas e exatas. O intuito do autor não é aqui certamente apenas acrescentar um trabalho posterior erudito ao meu próprio tratamento da história prévia da hermenêutica. O que está em questão é antes uma discussão crítica em nome da herança de Dilthey.

O livro toma por tema-diretriz a distinção problemática entre uma hermenêutica tradicional e uma hermenêutica filosófica, tal como essa distinção foi empreendida por mim. De fato, essa distinção necessita de uma determinação mais exata. A expressão por mim utilizada "hermenêutica tradicional" só é correta para a hermenêutica romântica e para a hermenêutica posterior, na medida em que o que está em questão é o prosseguimento do desenvolvimento da doutrina tradicional mais antiga do método. A hermenêutica era tradicional, na medida em que queria ser antes de tudo doutrina do método e tinha o seu lugar teórico-científico enquanto tal na jurisprudência, na teologia e na filologia. De Schleiermacher e Schlegel, até Dilthey e Heidegger, que desempenham um papel em minha própria análise, nem todos pertencem à doutrina do método mais antiga, que nunca levantou em parte alguma a petição de oferecer às ciências por eles exercitadas uma nova fundamentação e uma justificação de seu caráter de ciência. Ainda não havia efetivamente a pressão da teoria do conhecimento. Schleiermacher foi o primeiro a, movido profundamente pelo espírito do romantismo, abrir o espaço mais amplo possível para o contexto do problema da compreensão. A ele também devemos o acento no diálogo enquanto a forma viva originária de todo entendimento e de toda compreensão. Juntamente com Friedrich Schlegel, ele apreendeu reconhecidamente em toda a sua amplitude a significação da forma dialógica na obra platônica e a descortinou em seus panos de fundo.

---

117. Ver quanto a esse ponto "Das Problem Diltheys - Zwischen Romantik und Positivismus" (O problema da Dilthey - Entre romantismo e positivismo). In: Gesammelle Werke 4, n. 28. Cf. também nesse volume 4 os ensaios subsequentes, p. 425ss.

Não obstante, a hermenêutica mais antiga, tradicional em sentido mais restrito, continuou efetiva em Schleiermacher. Mesmo ele trata a hermenêutica ao lado da "crítica", uma antiga disciplina metodológica da filologia, e não permite que a "dialética" surja senão em meio a uma demarcação em relação a ela. Eu mesmo precisei admitir que a proximidade interior e a inseparabilidade da dialética schleiermacheriana em relação aos problemas filosóficos da hermenêutica não tinham sido suficientemente apreciadas em minha apresentação. Ainda Dilthey, contudo, que em seu célebre ensaio do ano de 1900[118] apresentou ele mesmo o surgimento da hermenêutica desde os seus primórdios, sustenta até os seus últimos trabalhos que o âmbito conceitual, no interior do qual ele procurou fundamentar as ciências humanas, se chamava *psicologia* e não hermenêutica. Para ele, os problemas hermenêuticos só possuem o seu lugar no interior da psicologia. Tal como fica claro a partir da edição em oito volumes das obras de Dilthey, concluída nos anos de 1920, distingue-se até o cerne de seu teor vocabular o fato de a posição fundamental da hermenêutica só ter se imposto lentamente em sua amplitude principial. No fundo, isso só aconteceu por meio do efeito posterior de Dilthey e, antes de tudo, por meio de sua escola.

O mérito decisivo pertence nesse caso a Georg Misch. A ele devemos o fato de seu acolhimento dos novos impulsos heideggerianos terem dado ensejo à apresentação da "filosofia da vida" de Dilthey na totalidade. Em meio a essa apresentação, ele voltou os problemas hermenêuticos para o ponto central e demarcou o espaço próprio a Dilthey em contraposição à fenomenologia, em contraposição a Husserl tanto quanto a Heidegger. Mesmo a "cartilha-Dilthey"[119], tal como Bollnow denominou o excelente livro de juventude de Dilthey, seguiu-lhe nesse ponto. Também é válido dizer em relação à formação de minhas próprias ideias filosóficas que o impulso por meio de Heidegger me conduziu à apropriação das ideias de Dilthey. Quase não consigo mensurar hoje o que a sementeira que Misch tinha disseminado em seu grande livro crítico tinha co-produzido nesses primeiros anos, nos quais a minha própria filosofia hermenêutica, se é que posso me expressar assim, mostrava os seus primeiros germes. A *Hermeneutische Logik* (Lógica hermenêutica) de H. Lipps também exerceu em seguida uma influência sobre mim. Assim, eu li o segundo volume dos *Studien zur Hermeneutik* (Estudos sobre hermenêutica)[120] em seu todo como um reencontro com os meus próprios anos de preparação. Nesse ínte-

---

118. O ensaio de 1900 ao qual se refere Gadamer intitula-se *Die Entstehung der Hermeneutik* (O surgimento da hermenêutica) (N.T.).

119. Trata-se aqui do livro *Einführung in die Geisteswissenschaften* (Introdução às ciências humanas), do ano de 1863.

120. Otto Friedrich Bollnow. *Studien zur Hermeneutik* (Estudos sobre hermenêutica). Vol. 2: Sobre a lógica hermenêutica de Georg Misch e Hans Lipps. Freiburg/Munique, 1983.

rim, a edição há muito esperada das preleções de Misch, sobre a qual Bollnow havia relatado, encontra-se acessível[121].

Nesse ínterim, os volumes 19 e 20 da edição das obras de Dilthey, uma edição que foi levada adiante por Rodi, apresentaram textos inéditos oriundos da obra póstuma diltheyana[122]. Esse fato poderia lançar uma nova luz sobre até que ponto a virada hermenêutica tinha sido preparada no próprio Dilthey, uma virada que Misch e Bollnow também reconduzem até ele. Em todo caso, tal como o que se deu com Heidegger e seus alunos, a virada hermenêutica também vinha se preparando com certeza há muito tempo em Dilthey. Já outrora, quando os volumes 4 e 5 da edição Dilthey surgiram, nós mais jovens procuramos levar o pensamento de Dilthey mais à frente em uma direção que tinha sido certamente estimulada por Heidegger, mas que ainda não tinha como ser atestada de maneira alguma por meio das suas próprias publicações. Sem dúvida alguma, o mesmo também poderia valer para a última geração da escola de Dilthey, da qual faziam parte Misch e Nohl. Nesse caso, o velho Dilthey já tinha certamente auxiliado algumas pessoas a se desenvolverem, algo de que reencontramos agora os primeiros estímulos na obra póstuma de Dilthey. Além disso, podemos mencionar aqui uma testemunha quanto a essa questão: um homem tão ligado a Dilthey quanto B. Groethuysen expôs-me nos anos de 1930 o seu espanto com o fato de nós não vermos mais em Dilthey apenas o historiador, mas também nos interessarmos por sua filosofia. A isso corresponde o fato de a rápida propagação alcançada outrora pela tipologia diltheyana – por exemplo, em Troeltsch, Spranger, Rothacker, Freyer – ter sido manifestamente um efeito tardio de Dilthey.

Não há dúvida alguma, porém, de que no caso de Misch é pertinente dizer que ele realmente continuou pensando em direção a Dilthey. Isso fica particularmente claro junto à significação crescente que torna possível reconhecer a poética e a filosofia da vida nos últimos anos de Dilthey. Por seu sucesso surpreendente, *Das Erlebnis und die Dichtung* (A vivência e a poesia) trouxe propriamente pela primeira vez a plena atualidade de Dilthey para a juventude daquela época. Assim, tal como os novos volumes da obra póstuma demons-

---

121. Georg Misch. *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens* – Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens (A construção da lógica sobre o solo da filosofia da vida – Preleções de Göttingen sobre lógica e introdução na teoria do saber). Freiburg/Munique, 1994 [Org. por G. Kühne-Bertram e F. Rodi].

122. Wilhelm Dilthey. *Gesammelte Schriften*, 20: Logik und System der philosophischen Wissenschaften – Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (Lógica e sistema das ciências filosóficas – Preleções sobre lógica teórico-cognitiva e sobre metodologia). Göttingen, 1990 [Org. por H.-U. Lessing e F. Rodi].

tram – também na preleção agora publicada de Georg Misch –, pode ser que muita coisa seja prosseguimento do pensamento de Dilthey[123].

Desse modo, vem à tona a partir de tudo isso o fato de, em verdade, com a mera contraposição ou determinação relacional, ser colocada uma tarefa comum e entre aquilo que denominei mais tarde em *Verdade e método* "hermenêutica tradicional" e que diferenciei de uma hermenêutica filosófica. Essa tarefa tem uma longa história prévia. Não há dúvida de que as assim chamadas ciências humanas só conquistaram a sua função filosófica por meio do fim da metafísica no sentido greco-medieval e no sentido escolar da Modernidade, portanto, só com a crítica kantiana à "metafísica dogmática", e, por fim, com a retomada hegeliana da metafísica em sua lógica dialética. As ciências humanas tiveram de sobreviver à confrontação com a esquemática construtiva da dialética hegeliana. Foi o despontar da consciência histórica na era do romantismo que entregou o peso filosófico aos aspectos filosóficos das ciências histórico-filológicas.

Nessa medida, corresponde inteiramente ao estado das coisas o fato de a confrontação crítica com os meus próprios experimentos filosóficos remontar antes de tudo ao romantismo. Manfred Frank, entre outros, acentuou totalmente com razão que o aspecto da teoria científica e a problemática da ciência no interior da virada romântica do espírito europeu não podiam representar aqui de maneira alguma o polo oposto propriamente dito. Nesse caso, os termos falam uma língua inequívoca. É só no conceito hoje usual das "ciências humanas" (ciências do espírito) que se escuta concomitantemente com necessidade o contraconceito das ciências naturais. Para além disso, ainda ressoa no "espírito" das "ciências do espírito" (ciências humanas) a herança do idealismo alemão, e, em particular, de Hegel. Isso se mostra antes de tudo nas conotações que são intrínsecas ao conceito de "espírito" e a essas conotações também corresponde o fato de ter sido no fundo a psicologia que, quando a nova virada para as ciências experimentais se apossou da filosofia, foi conclamada a herdeira da síntese hegeliana. Pensemos apenas no efeito produzido por Herbart e Lotze. Esse fato é marcante na obra filosófica de Dilthey. Não obstante, quando discuti uma vez mais em 1984 a posição intermediária de Dilthey, tal como eu a denomino, tomei o cuidado de não dizer uma posição intermediária "entre hermenêutica e positivismo", mas "entre romantismo e positivismo". Isso tinha por intuito expressar o fato de eu reconhecer em Dilthey a rica herança do romantismo, que também foi cultivada por sua escola. Isso continua vivo

123. O novo volume 20 tem a sua significação particular no fato de ele completar agora o legado fragmentário dos trabalhos incompletos de Dilthey apresentados no volume 19 a partir dos apontamentos das preleções, e tornando a coerência sistemática do todo mais clara. Além disso, o editor aponta com razão para o esboço tardio da *Logik* de Basileia, onde chama a atenção o § 27 sobre "intuição" e se anuncia o grande plano de trabalho ao qual Dilthey dedicou o seu trabalho de vida.

nas teorias e nas formações conceituais de um August Boeckh, de um Droysen ou mesmo em Dilthey, em Misch e em muitos outros. Nós nos encontramos todos no curso dessa herança.

Assim, não é verdadeiramente de se espantar quando encontramos em Rodi a presença de Schleiermacher e Schlegel no interior da série das contribuições filosóficas à hermenêutica[124]. No entanto, mesmo mestres do trabalho filológico tratados por Rodi, mestres como August Boeckh, não podem ser certamente restritos às requisições metodológicas, com as quais ele se apresenta, ainda que se trate de uma preleção ministrada para filólogos puros e repetida por décadas, uma preleção que foi por fim editada enquanto tal – e não como "hermenêutica". Se Rodi retirou o título de seu pequeno livro *Die Erkenntnis des Erkannten* (O conhecimento do conhecido) de Boeckh, então, no que diz respeito à coisa mesma, ele tem mesmo, e apesar disso, completa razão, ao interpretar o conceito do "conhecido" como um índice geral, no qual ganha voz toda a amplitude, sim, toda a universalidade da hermenêutica. Rodi refere-se ao fato de a fórmula "conhecimento do conhecido" remontar no fundo à palavra grega para a atividade da leitura, *anagignoskein*. Ler é mesmo antes de tudo um ato de reconhecimento e conhecer sempre é, como eu mesmo procurei mostrar, reconhecimento.

Com isso, aproximamo-nos do ponto crítico propriamente dito. Trata-se do conceito de ciência e dos conceitos de "método" e de "objetividade" que são próprios à ciência moderna. Em verdade, a palavra "método" soa muito bem em grego. Todavia, enquanto uma palavra estrangeira moderna, ela designa algo diverso, a saber, um instrumento para todo conhecimento, tal como Descartes a denominou em seu *Discurso do método*. Enquanto um termo grego, a palavra tem em vista a multiplicidade, com a qual se penetra em uma região de objetos, por exemplo, enquanto matemático, enquanto mestre de obras ou enquanto alguém que filosofa sobre ética.

O termo "objetividade" também soa bastante venerável, mas possui do mesmo modo uma significação um tanto diversa. Ele não designa de maneira alguma o real, nem a finalidade de algo, mas aquilo que é a cada vez transformado em objeto, o *obiectum*. Ainda no uso linguístico constante de "objeto", ganha voz o papel desse conceito de ciência e o seu pano de fundo, o posicionamento da vontade da cultura europeia.

A ciência moderna é uma realidade poderosa, com a qual mesmo o pensamento romântico se vê por fim constantemente confrontado e que domina no fundo a cultura do esclarecimento por todo o mundo. Na correspondência entre Yorck e Dilthey, o caráter poderoso dessa realidade é perceptível em cada

---

124. Só começamos realmente a presentificar plenamente Schlegel por meio da nova edição que devemos a Ernst Behler.

passo; e não apenas na resistência silenciosa e determinada que o conde apresenta com frequência contra os juízos acadêmicos de Dilthey. Não gostaria de repetir os muitos testemunhos presentes na compreensão de vida diltheyana que falam com ênfase sobre o poder da ciência. No fundo, eles são bem conhecidos de todos os que conhecem Dilthey. (Eu pude mostrar a sua efetividade até mesmo em erros de impressão.) Portanto, na contraposição que empreendi entre a hermenêutica tradicional e a hermenêutica filosófica, o que está em questão não é o fato de eu contestar à grande herança do romantismo a sua relevância filosófica, mas o fato de os que vieram depois do romantismo terem sido colocados diante de um desafio por meio das requisições das ciências experimentais e, por isso, o fato de sua autocompreensão científica ter precisado se justificar por meio de método e objetividade – e de elas não terem certamente respondido à crítica com um conceito de método e com um conceito de objetividade unilateral. Trata-se aqui ainda menos de que, por exemplo, o caráter insondável da vida – uma convicção basilar para Dilthey – se tornaria caduco por meio da aspiração de objetividade da ciência e da relativa firmeza de seus resultados. Mesmo que escutemos concomitantemente o sentido panteísta desse conceito diltheyano de vida, ele permanece uma caracterização muito privativa da "face obscura da vida" e é pensado a partir da ciência e em face de seu caráter limitado.

Assim, em vista dos limites que são estabelecidos com toda possibilidade de objetivação, a pressão por mim destacada do conceito de ciência repercute no fato de as intenções mais profundas de Dilthey nem sempre permanecerem claras para ele mesmo. A tarefa que Georg Misch tinha manifestamente estabelecido para si era medir essas intenções mais profundas. Ele desloca em alguma medida o peso, ao acentuar, a partir da ênfase no caráter insondável da vida, a "energia lógica" das forças configuradoras que emergem da vida. Isso vai além do que é dito pelo próprio Dilthey, mesmo se levarmos em conta os materiais mais recentes dos volumes 18 e 19 da edição Dilthey.

Se seguirmos a apresentação de Rodi e fizermos valer o "conhecimento do conhecido" especulativamente elevado, então precisaremos nos perguntar juntamente com Rodi se, com isso, não se torna totalmente caduco ao menos o desenvolvimento contínuo que Georg Misch empreende para além da posição diltheyana, na medida em que a amplia até uma hermenêutica universal, ou seja, se não se torna totalmente caduca a diferenciação do movimento hermenêutico de hoje. Uma certa clareza pode levar aqui a que discutamos uma vez mais a doutrina do círculo hermenêutico. Podemos certamente estender à hermenêutica esse antigo *veredicto* da retórica, que Melanchton empregou no elemento hermenêutico. No entanto, podemos compreender isso em um sentido mais estreito, assim como em um sentido mais amplo. O movimento circular da compreensão, que oscila entre as partes de um todo e o todo, é enunciado por Boeckh, pelo filólogo que aspirava a uma doutrina do método, a partir do texto

ou de um outro patrimônio tradicional a ser compreendido. Um movimento circular, porém, também transcorre entre o intérprete e o seu texto. O intérprete não se encontra fora, mas "dentro da vida" (RODI 128). Ele não é apenas o contemplador teórico, mas pertence à totalidade da vida da qual participa.

É nesse último sentido que Misch continua de fato pensando e que ele ultrapassa com consciência a "postura puramente teórica do conhecimento". Com isso, parece ter sido plenamente alcançada a convergência da assunção heideggeriana da hermenêutica para a filosofia com as intenções mais profundas de Dilthey. Misch e Rodi também viram essa convergência, mas acreditaram ter por fim se iludido nessas supostas concordâncias. Rodi fala de uma "aproximação passageira" no pensamento de Georg Misch[125].

Rodi ainda intensifica o encurtamento que reside aí, na medida em que recorre a um estágio prévio ao *Ser e tempo* de Heidegger, às conferências de Heidegger sobre Dilthey em Kassel (do ano de 1924), que se tornaram entrementes conhecidas[126]. Nessas conferências, Heidegger refere-se à grande introdução ao volume 5 dos escritos de Dilthey, uma introdução que Misch tinha lhe enviado anteriormente. O tratamento dado por Rodi a essa descoberta das preleções de Kassel é seguramente louvável. Temos nesse caso um capítulo importante da recepção heideggeriana de Dilthey, que até aqui só era conhecida a partir de *Ser e tempo*. No entanto, a discussão planejada por Rodi não pode ser restrita a *Ser e tempo* e aos seus estágios prévios. Sabe-se que Heidegger quase não fez uso mais tarde do termo "hermenêutica". Evidentemente, ele queria preservar o próprio direcionamento pela questão do ser, uma questão que dirige o seu pensamento, ante a incompreensão que consiste em achar que o que estaria em jogo na questão do ser seria o nosso próprio questionar e não muito mais o nosso ser questionado[127]. Isso já se encontra, contudo, em uma outra página, à qual não pertence mais a recepção de Dilthey.

Em primeiro lugar, nós precisamos nos perguntar como as coisas se apresentam a partir do desenvolvimento ulterior das ideias de Dilthey. Rodi dedica a essa pergunta os capítulos centrais de seu livro e trata aí inicialmente da de-

---

125. Quando leio essas exposições em Rodi, então a imagem de Heidegger e a concepção de hermenêutica que pode ser derivada dele me parecem por fim reduzidas de uma maneira inadequada na geração dos alunos de Dilthey e Misch. Quem continua pensando e retirando consequências de Dilthey também precisaria certamente continuar pensando e retirando consequências de *Ser e tempo*. Além disso, os mais jovens teriam nesse caso uma facilidade decididamente maior do que Misch teve. Entrementes, o prosseguimento do desenvolvimento de Heidegger (tanto quanto as minhas próprias tentativas) já se encontra há muito publicado. Nesse sentido, o que está em questão não pode mais ser apenas *Ser e tempo*.

126. Essas conferências estão programadas para serem lançadas no volume 80 das obras completas de Heidegger (N.T.).

127. Cf. *A caminho da linguagem*. Pfullingen, 1959, p. 95ss, 120.

marcação de espaços feita por Misch contra a "posição conjunta de Husserl e Heidegger". Com isso, Rodi gostaria de "recordar questões colocadas há mais de cinquenta anos à fenomenologia" (RODI, 127). Outrora, em 1931, o trabalho publicado por Georg Misch com o título *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (Filosofia da vida e fenomenologia) apresentou, em verdade, as duas coisas, uma recepção crítica tanto de *Ser e tempo* quanto do ensaio husserliano quase do mesmo período *Formale und transzendentale Logik* (Lógica formal e lógica transcendental). Os dois textos eram para Misch fenomenologia. Em seguida, Misch coloca em questão a fundamentação filosófica inerente à requisição husserliana de que a fenomenologia tinha alcançado "o solo derradeiro do juízo, um solo sobre o qual toda filosofia radical precisa ser fundamentada" (RODI, 130). Além disso, ele defende Dilthey contra a conhecida acusação de Husserl de que o ponto de partida diltheyano pela vida histórica conduziria ao relativismo e ao ceticismo. Ele insiste que é preciso reconhecer o estar no interior da vida, e, se ele ultrapassa assim a postura puramente teórica do conhecimento, é evidente que a filosofia da vida precisa se voltar por meio daí contra a subjetividade transcendental husserliana e contra a sua interpretação idealista da fenomenologia.

Rodi oferece aqui uma análise muito esclarecedora do conceito de "significação" em Dilthey e Husserl. De fato, Dilthey não compreendeu as *Investigações lógicas* de Husserl e o conceito central de significação - e justamente por meio dessa incompreensão o tornou frutífero para si. A significação histórica, ou melhor, a significância, que funcionava para a pesquisa de Dilthey como a categoria fundamental, mostra que o que estava em jogo aí era algo diverso do que em Husserl. Isso é bem conhecido de todo leitor do Dilthey de outrora. No entanto, permanece espantoso que Misch não hesite em repelir Heidegger, lançando-o para a posição husserliana das *Investigações lógicas*. Como um todo, *Ser e tempo* fala efetivamente uma língua clara. Podemos em verdade imaginar que a adequação heideggeriana da dimensão hermenêutica ao grande programa de pesquisa da fenomenologia tenha fornecido um espaço para um tal encurtamento de Heidegger. Pensemos apenas na conhecida observação de Oskar Becker no livro comemorativo de Husserl, uma observação que leva ao ápice a inserção e a subordinação da hermenêutica à fenomenologia transcendental. No entanto, o estudo de *Ser e tempo* também poderia certamente nos ensinar melhor as coisas. É isso que mostra já a estilização transformadora do conceito de fenomenologia, que é empreendida por Heidegger. Além disso, todo o curso do movimento de pensamento de *Ser e tempo* demonstra inequivocamente que Heidegger não "carregou" verdadeiramente "nas costas" (RODI, 135) a lógica apofântica e o modo de ser da presença por si subsistente. Ao contrário, essa é muito mais a meta propriamente dita da superação heideggeriana da metafísica.

As coisas são diversas no que concerne à extensão husserliana de suas *Investigações lógicas* à lógica pré-predicativa. Nesse caso, podemos com certe-

za seguir Misch em sua contrariedade em reconhecer a filosofia da vida diltheyana na "vida realizadora" da *Formaler und transzendentaler Logik* (Lógica formal e lógica transcendental). Não obstante, a crítica radical de Heidegger à lógica do juízo, a articulação pragmática decisiva do conceito de mundo e o estabelecimento da hermenêutica do ser-aí como meta não permitem desconsiderar o fato de que Heidegger aspirava a uma dimensão situada para além do ponto de partida de Husserl, incluindo aí a sua requisição por uma fundamentação última. Manifestamente, o conceito de ser representa para Misch a dificuldade crucial. Assim, ele erra o alvo do problema ao atribuir a Heidegger o "conceito da unidade originária da ideia do ser". Isso soa mais próximo da filosofia da identidade característica do idealismo alemão e de seus ecos. A preparação da questão do ser por meio de *Ser e tempo* é completamente incompatível com tais formulações. Com certeza, a operação com o conceito de ser em Heidegger não é insignificante. Misch diz isso com razão. No entanto, ele já sabia que essa operação não podia desembocar no conceito aristotélico de ser a partir do *tiposcrito* (manuscrito) heideggeriano elaborado em 1922, um *tiposcrito* que Heidegger já tinha lhe enviado naquela época.

Esse "escrito teológico de juventude" de Heidegger, que se encontra agora pela primeira vez acessível a todos no *Jahrbuch* Dilthey de 1989[128], torna mesmo quase incompreensível o fato de alguém ver refletido aí um resto metafísico dogmático de proveniência aristotélica. Ou será que mesmo Misch, tal como nós jovens de outrora, sob a força de sugestionamento da interpretação material fenomenológica que Heidegger empregava lá a Aristóteles, não reconheceu que a meta de Heidegger era acentuar em Aristóteles e, com isso, no conceito grego de ser, os seus opositores? – E Heidegger precisava verdadeiramente fazer isso, se ele quisesse se libertar não apenas do tomismo de sua formação teológica, mas do mesmo modo também do pseudo-hegelianismo de sua educação filosófica que se chamava neokantismo. Precisamente a libertação de um tomismo epigonal e pseudomodernizado – e, do mesmo modo, a libertação da síntese universal do neo-hegelianismo – exigia o longo caminho de um esforço conceitual, em relação ao qual o *tiposcrito* heideggeriano de 1922 só representa uma primeira indicação. Heidegger aceitou o fato de esse caminho se expor com frequência como um caminho da floresta. Essa foi uma confrontação que durou por décadas. Por causa das confusões, separações e enredamentos fatídicos que os anos de 1930 e 1940 trouxeram para a Alemanha, não foi com certeza permitido a Georg Misch, que só retornou à terra natal depois do fim do Terceiro Reich, seguir essa direção do caminho heideggeriano. É evidente que ele não percebeu o que significa propriamente a "viragem" heideggeriana, a saber, o desprendimento ante a adequação ao transcen-

---

128. Ver quanto a esse ponto também as minhas observações introdutórias "O escrito 'teológico' de juventude de Heidegger". In: *Dilthey Jahrbuch*, vol. 6 (1989), p. 228-234.

dentalismo fenomenológico de Husserl, que *Ser e tempo* ainda não tinha riscado totalmente. Mais tarde, tudo isso ficou claro. Por exemplo, quando Heidegger buscou assinalar o "ser" como um verbo, escrevendo-o juntamente com Fichte "seer" (Seyn); ou quando ele passou a dizer de maneira cada vez mais expressa que ser não seria o ser do ente, ou seja, não tinha em vista o conceito essencial da *essentia*. Todavia, mesmo em *Ser e tempo* já está aliás suficientemente claro que a pergunta sobre o ser não visa a alguma ideia suprema. Desse modo, a estrutura hermenêutica do ser-aí não deve ser pensada a partir apenas do caráter de projeto, mas ela se encontra no espaço entre projeto e caráter de jogado. Aqui se anuncia na concepção da estrutura fundamental da vida uma diferença, à qual ainda teremos de retornar.

Com certeza, foram as circunstâncias particulares do tempo que impediram Misch de realizar um ajuste filosófico das diferenças e convergências a partir desse solo comum da vida. Nesse ínterim, já surgiu a publicação da preleção extremamente influente de Misch em Göttingen, *Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens* (Lógica e introdução à teoria do saber), uma preleção a partir da qual nasceu o livro de 1931 *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (Filosofia da vida e fenomenologia). Do outro lado, as antigas preleções de Heidegger em Freiburg encontram-se entrementes disponíveis e essas preleções documentam o ponto de partida do pensamento que é comum a Dilthey, o "a partir da vida", e, com isso, a influência de Dilthey. Com maior razão, as publicações posteriores de Heidegger teriam deixado claro para Misch o quanto ele compartilhava com Heidegger em sua própria intenção de ampliação da lógica. Com certeza, o prosseguimento do pensamento de Dilthey que foi levado a termo por Misch não assumiu a figura da destruição crítica da conceptualidade da linguagem da metafísica. A tendência de ultrapassagem própria à linguagem discursiva e evocativa que Misch defendia outrora, contudo, poderia ter se visto confirmada pela postura linguística de Heidegger e isso está suficientemente claro no livro de Misch de 1931.

Do outro lado, porém, teria vindo à tona com toda clareza a diferença que se abriu com o ponto de partida comum de pensamento, com o "a partir da vida". A intenção de Heidegger se lançava desde o princípio para além da polaridade platônico-pitagórica de *peras* e *apeiron*[129], para a qual Misch se dirigia e na qual ele se confessava como platônico. Misch também vai além de Dilthey, ao subordinar a firmeza da configuração ao caráter insondável da vida – isso com certeza no sentido totalmente amplo de uma lógica da própria vida, que se desdobra criativamente em arte e religião, e não apenas na ciência.

Em contrapartida, Heidegger vê-se desde cedo ante a ambivalência da vida, que sempre se perde uma vez mais em seu cuidado com o mundo. Já em

---

129. Em grego no original: o limite e o ilimitado (N.T.).

suas antigas preleções, ele fala da "ruinância" da vida. Além disso, se ele prepara a questão do ser e elabora o ser do ser-aí hermeneuticamente, ele não está como que dirigido para uma linha de chegada. Sempre chamou a atenção em Heidegger o fato de, quando a propriedade e a impropriedade ou a decadência do ser-aí são formuladas em *Ser e tempo*, ele assegurar constantemente a cooriginariedade de propriedade e impropriedade. Em suas preleções do mesmo período, isso produzia com frequência um efeito surpreendente; por exemplo, quando ele concluía a análise cáustica do "impessoal" e do "falatório" com a afirmação: "Tudo isso sem qualquer significação pejorativa". A interpretação "moral" de *Ser e tempo*, que pode ser e foi usada teologicamente no sentido da escatologia protestante, não correspondia à sua intenção. A cooriginariedade de propriedade e impropriedade soa verdadeiramente como um desafio. Ou será que se tratava aí de uma confissão em relação a Lutero?

Tudo isso impele, por fim, para o "sentido verbal" de ser. Somente assim era possível retirar à objeção o solo firme que Husserl pensava ter sob os pés contra o historicismo. O próprio Husserl nunca colocou em questão a validade do solo do conceito grego de ser. Abalar esse solo, porém, era a meta à qual se destinava a preparação heideggeriana da questão do ser. Heidegger empreendeu até mesmo a tentativa malfadada de encontrar no pensamento grego, e, em verdade, já nos seus primórdios, um auxílio para o desprendimento desse solo. Ele buscou testemunhos para tanto no fato de os gregos já terem compreendido desse modo a palavra arcaica *aletheia* e de, com isso, ela não ser pensada aí apenas como desvelamento, mas também como encobrimento e abrigo. Heidegger abdicou mais tarde dessa tentativa, em particular também de seu apelo a Parmênides. Em todo caso, porém, é um erro compreender o ser que está em questão para Heidegger no sentido de um princípio supremo, e, então, ainda tomar finalmente um impulso em sua indeterminação. A intenção de Heidegger estava voltada justamente a algo para o que a linguagem da metafísica não tinha nenhum conceito a oferecer. Ainda em *Ser e tempo*, Heidegger tinha provocado incompreensões teológicas por meio do discurso sobre a propriedade do ser-aí. Com essa expressão, ele tinha em vista o ser do "aí", do "ser-aí no homem", como se encontra formulado no livro sobre Kant[130]. "Ser" não designa precisamente um ente, nem tampouco o próprio ou divino, mas é antes como um acontecimento apropriativo, um *pathos* que abre o espaço no qual a hermenêutica – sem fundamentação última – se torna o novo universal. Esse espaço é a dimensão da linguagem.

A palavra "aí" é certamente a mais indeterminada de todas as palavras que algum dia poderiam ter designado um ente que está aí. Assim, ela é o que todas

---

130. Gadamer refere-se aqui ao livro *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant e o problema da metafísica) (N.T.).

as palavras possuem em comum, a "pré-palavra" propriamente dita de todas as outras palavras e de sua força de significação. Todavia, ela não é nenhum princípio supremo, nem muito menos um solo firme. Na medida em que advém a todas as palavras se encontrar nesse despontar do aí, a palavra da linguagem está ao mesmo tempo exposta à sua calcificação e esvaziamento. "A vida é nebulosa. Ela sempre envolve a si mesma uma vez mais em névoa". Por isso, carece-se do pensamento. Podemos nos lembrar aqui do *Fedro* de Platão. Em conexão com a crítica à escrita, diz-se aí em relação à palavra viva que ela não permanece sem auxílio para que seja corretamente compreendida. Um tal auxílio é o auxílio dado pelo outro. Certamente, a palavra e a resposta[131] também se acham constantemente no limiar entre o diálogo e o falatório. Misch não desconhece, por sua parte, essa tendência de decadência da palavra e também ele acentua como é que as declarações precisam ser interpretadas *em execução* – tal como todos nós fazemos junto à leitura e como acontece quando "fazemos música". Misch tinha isso manifestamente em vista com a sua tendência para afrouxamento da lógica. Georg Simmel já tinha apontado para um tal afrouxamento e esses "capítulos metafísicos" do homem destinado à morte[132] também indicaram a direção para Heidegger. A admiração de Heidegger por Simmel ainda está em meus ouvidos a partir das primeiras conversas que tive com ele em 1923, lá em cima em Todtnauberg. Nem em Simmel, nem em Misch, contudo, coloca-se a questão sobre o que significa, então, "ser". Para tanto, foi necessário primeiro a energia lógica e a força destrutiva de pensamento que Heidegger aplicou à conceptualidade tradicional da filosofia. Com essa recondução ao conceito de ser dos gregos e com a sua crítica abriu-se pela primeira vez uma nova visão.

Mas não estou querendo dizer que eu mesmo fiquei parado em todas as coisas junto às teses heideggerianas presentes em *Ser e tempo*. Desde o começo tive algumas dificuldades com essas teses – antes de tudo em reconhecer simultaneamente na "presença por si subsistente" a compreensão grega de ser e o conceito de objetividade da ciência moderna. Algo similar aconteceu comigo em meio à análise do "discurso" na hermenêutica heideggeriana do ser-aí. Nesse caso, faltava-me desde o início a experiência que se faz com o outro, com a sua resistência, com a sua contradição e com a força indicadora de caminho daí proveniente. Assim, lembro-me de uma conversa com Heidegger. Ainda estava à procura de meu próprio caminho e li um dia para Heidegger um artigo,

131. Há aqui um jogo de linguagem que se perde na tradução. Na verdade, o termo "resposta" em alemão envolve em seu étimo o termo "palavra" (*Wort*). A resposta é algo como a devolução da palavra (*Ant-wort*) (N.T.).

132. A expressão alude indiretamente a uma ideia de Georg Simmel, segundo a qual os animais, os homens e as crianças possuem em comum o fato de estarem todos destinados desde o princípio à morte (N.T.).

no qual colocava no ponto central esse elemento, a experiência junto ao outro. Heidegger objetou-me de maneira amistosa e com assentimento: "E onde fica o caráter de jogado?" Ele tinha em vista evidentemente o fato de, no conceito do caráter de jogado, já residir o "oposto" que se contrapõe a todo projeto. Isso deixou-me outrora desconcertado, uma vez que não tinha podido pensar diretamente no "caráter de jogado" junto ao outro que se põe à minha frente no diálogo. Talvez eu tivesse devido me lembrar que Heidegger, tal como o próprio Dilthey, também tinha certamente reconhecido no Conde Yorck von Wartenburg e em seu "caráter de jogado" a marca que tinha entregue ao amigo independente de Dilthey a sua liberdade e a sua grandeza propriamente ditas (assim como seguramente estabelecido os seus limites). No entanto, gostaria de reter por minha parte o fato de o outro não ser no diálogo apenas destinatário, mas também parceiro do diálogo. A partir do *Fedro* e de outras fontes, eu sabia que Platão tinha chegado até mesmo a ligar a retórica à situação dialógica e que ele tinha preparado, com isso, a dialética.

Assim, também procurei abrir o círculo hermenêutico e o uso que Heidegger fazia dele em direção ao movimento dialógico. Não se trata nesse caso de um procedimento que empreendemos junto a um texto dado, mas de um movimento existencial que ainda se encontra antes de todo procedimento. Nesse enredamento hermenêutico, ainda não nos sabemos naquela "distância livre em relação a nós mesmos", por meio da qual Dilthey e Misch caracterizaram a postura, na qual as coisas podem se mostrar como elas são. Exige-se muito mais uma resposta de nós e isso requer o empenho hermenêutico, no qual a visão se abre e se amplia pela primeira vez. Hermenêutica significa antes de tudo o fato de algo falar para mim e me colocar em questão, na medida em que me coloca uma questão. Por isso, a linguagem nunca é senão no diálogo o que ela pode ser, uma vez que ela abre no jogo de pergunta e resposta uma visão que não se oferece nem na minha perspectiva, nem na perspectiva do outro.

Portanto, a minha articulação com Heidegger seguia nessa direção. Esse fato não pode espantar ninguém. Em *Verdade e método* ficou suficientemente claro qual é a posição central que o conceito de *phronesis*, a virtude do saber ético, assume em minhas ideias sobre a hermenêutica. Também me interessou desde cedo o grande peso que a amizade possui na filosofia prática de Aristóteles. Por outro lado, não estava menos presente para mim o que a ética imperativa de Kant tinha a ensinar. Nesse caso, temos de pensar antes de tudo na reprodução kantiana da razão prática, que está fundada no conceito de "consideração". Consideração é algo que é exigido para o amor-próprio, mas que se mostra ao mesmo tempo como o espaço em que eu e tu podemos nos conhecer e reconhecer mutuamente. Quando se diz de alguém que se pode conversar com ele, então não se tem em vista com isso verdadeiramente o "falatório", mas sim o fato de acontecer um diálogo com ele.

Seria um tema particular perseguir o modo como esse um-com-o-outro se encontra à base de todas as comunidades religiosas, mesmo da mensagem do amor cristão, na qual Deus e o próximo se dispõem um para o outro. Isso também se dá no encontro com a arte, na medida em que a arte nos enreda em um diálogo e em que o pensamento acontece aí. Essa foi a razão pela qual em *Verdade e método*, mesmo antes de tratar do problema da historicidade, eu comecei com a experiência da arte. Pois diante de toda obra de arte encontramo-nos ante um ditado, em contraposição ao qual, apesar de toda objeção, nós já sempre estamos errados. Isso é muito. Em meus estudos sobre a filosofia grega, eu me ocupei precisamente com o primado da ética sobre o *logos* e procurei mostrar que, em detrimento de toda aparência doxográfica, a questão socrática não visa à definição, mas ao diálogo que se abre com ela.

Na medida em que menciono as minhas próprias tentativas de dar prosseguimento ao que foi pensado, eu mesmo gostaria – juntamente com Rodi – de falar da questionabilidade da distinção que tinha firmado entre a hermenêutica romântica e a hermenêutica filosófica – e que também envolve com certeza, apesar de toda convergência, a diferença entre os aspectos filosóficos. Começo a compreender por que Heidegger nunca designou em conversas comigo as minhas próprias tentativas de pensamento como hermenêutica filosófica, mas sempre como filosofia hermenêutica. Por minha parte, a minha terminologia não significava um desconhecimento da tradição romântica que continuava efetiva em meu esforço por dar prosseguimento ao que tinha sido pensado. Eu só não ousava utilizar para mim a palavra "filosofia", pois essa palavra está carregada de exigências. Desse modo, procurei empregá-la apenas de modo atributivo. No todo, eu reconheceria que, tal como no caso de Schleiermacher, eu também cometi no caso de Dilthey atos unilaterais em favor do desenvolvimento e aprofundamento de minhas próprias ideias. Em trabalhos posteriores, também precisei me aproximar, então, dos problemas radicais que impeliram Heidegger à confrontação com Nietzsche. Assim, eu mesmo me vi enredado no diálogo com os amigos do desconstrutivismo. Todavia, tudo me parece ainda estar em aberto nesse ponto.

Em seu pequeno livro *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*, Ernst Behler inseriu uma discussão primorosa acerca do diálogo que foi conduzido entre mim e Derrida em 1981 em Paris[133]. Em seu livro, como um dos criadores da grande edição crítica de Friedrich Schlegel, o editor extremamente meritoso trata antes de tudo da crítica de Derrida à apropriação e à crítica heideggeriana de Nietzsche. Derrida vê aí uma recaída na metafísica. A análise extremamente cuidadosa e clara dos jogos críticos derridianos feita por Behler ajuda enormemente. Ele mesmo interpreta, por sua parte, o desconstrutivismo de Derrida a

133. Ernst Behler. *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*. Paderborn/ Munique, 1988, p. 138ss, e o posfácio "Desconstrução e hermenêutica", p. 147ss.

partir de Friedrich Schlegel e de seu distanciamento ante a hermenêutica romântica. Com maior razão, Dilthey também está incluído nesse âmbito.

Nessa medida, o diálogo teuto-francês que, como todo diálogo autêntico, não está de maneira alguma no fim, só pertence a esse contexto, uma vez que Derrida denuncia Heidegger e, com isso, segundo a coisa mesma, também Georg Misch, como "metafísicos" – criticando a interpretação heideggeriana de Nietzsche como uma construção metafísica e imputando o mesmo à hermenêutica. Por isso, ele a denomina "onto-hermenêutica".

Quando tomamos por base Nietzsche em sua derradeira radicalidade, esse movimento é propriamente correto. Pois é a vontade de poder apropriadora que "organiza o conjunto do processo da linguagem e da troca simbólica em geral – incluindo aí, portanto, todos os enunciados ontológicos" (BEHLER, 124). Derrida só gostaria de abrir uma exceção para Heidegger por ter lido em *Ser e tempo* (1962), no que diz respeito à questão do ser, que essa questão seria a doação abismal do "dá-se". De fato, sempre se reencontra uma vez mais no segundo Heidegger, no Heidegger posterior à viragem, a afirmação de que não se está oferecendo senão um "pensamento rememorante" do ser e de que esse pensamento não é certamente senão "a entrada no jogo" que se temporaliza no jogo da arte[134]. Posso reconhecer aí completamente elementos da desconstrução e da *dissémination*[135] derridianas, que se subtraem fundamentalmente à sistemática dedutiva do pensamento. Aos meus olhos, também é preciso fazer valer a evidência que se mostra na aproximação da linguagem especulativa do conceito com a linguagem poética da arte.

Nesse sentido, porém, o que está por fim em questão é saber como o questionamento crítico do *logos* apropriador, que estigmatiza todas as declarações linguísticas, motiva e realiza a si mesmo. Derrida cunhou para tanto a expressão "desconstrução", a fim de fazer valer a afirmação, a asserção, que deve estar ligada com a destruição dos conceitos metafísicos de ser, sentido e verdade. Derrida sempre empreende uma vez mais essa desconstrução em inumeráveis rupturas, destruições e jogos de palavras que colocam o sentido do discurso de ponta-cabeça. Com certeza, Heidegger também sempre empreendeu algo similar, por exemplo, ao perguntar: "O que significa pensar?" – e isso se acir-

134. A tradução vale-se de uma locução para acompanhar o sentido próprio ao original, mas alguma coisa continuando sem ser plenamente restituída. O termo alemão para "entrada no jogo" é *Anspielen*, que possui uma relação direta com a palavra alemã para jogo (*Spiel*): ele significa jogar, trocar passes, inserir-se na dinâmica do jogo, mas também fazer uma alusão a alguma coisa. Por isso, a passagem guarda uma certa ambivalência. O que está em questão com o pensamento rememorante é ao mesmo tempo a inserção em um campo de jogo aberto pela arte e a manutenção do pensamento em uma dimensão meramente alusiva, uma vez que o ser nunca pode ser tema direto de discurso (N.T.).

135. Em francês no original: disseminação (N.T.).

ra, se é que o sentido dessa questão deve se inverter de tal modo que ela tenha em vista: "O que impõe pensamento?" Com isso, Heidegger procura aludir ao fato de o pensamento calculador não ser nenhum pensamento verdadeiro. No entanto, nem Heidegger, nem Derrida - nem mesmo uma filosofia hermenêutica que acolhe o potencial crítico da arte e da história nos pensamentos - vão poder esconder de si o fato de serem os processos de entendimento que, apesar de toda vontade de poder apropriadora, irrompem e buscam respostas significativas. Mesmo a defesa da incompreensibilidade feita por Friedrich Schlegel, assim como todos os jogos com plurissignificâncias, rupturas e viragens e com a totalidade de nossa experiência do mundo quando ela se reflete na arte, se mostra como sendo de um tipo tal que nós ficamos tecendo fios.

Trata-se de um tema constante que se mantém em minhas próprias tentativas de levar adiante o pensamento de Heidegger. Desde sempre segui a sua crítica ao conceito de consciência e à fundamentação última na consciência de si. Meus estudos sobre a filosofia grega correspondem a esse estado de coisas - e isso cada vez mais completamente, quanto mais fui aprendendo a reconhecer em Platão e Aristóteles, e, em verdade, nos dois, a questão socrática e, com isso, o primado do *ethos* sobre o *logos*. Esse fato conduziu-me ao sentido performativo do diálogo. Platão, em particular o excurso da *Carta 7*, já tinha me indicado outrora a direção decisiva. Nem Heidegger, cujos impulsos procurei seguir segundo as minhas forças, nem Dilthey me auxiliaram da mesma maneira. O questionamento crítico da *apophansis* empreendido por Heidegger e a sua ampliação da estrutura hermenêutica do ser-aí concederam, em verdade, à linguagem o seu direito. O outro, porém, era o mero destinatário, não o parceiro do diálogo. O próprio Heidegger só ousou indicar o que é um diálogo no estilo da forma dialógica que ele escolheu para o seu *A caminho da linguagem*. O mesmo vale para o pensamento de Dilthey que foi levado adiante por Misch, uma vez que a discursividade (e a sua ultrapassagem em direção ao elemento evocativo) começa aqui com a *frase*, cuja unidade e pluralidade constituem a linguagem, e não com a resposta que ainda se encontra antes de toda palavra.

Acho que toda palavra é resposta e que o questionamento possui um primado fundamental. Para defender essa posição, reportei-me em *Verdade e método* a Collingwood - e mais ainda a Platão. Pois o diálogo socrático, que é conduzido em Platão como uma superação engenhosa de sofística e retórica, permanece fundado ele mesmo, em oposição a todas as suas respostas, no primado superior do questionamento. Ele inclui o elemento comum que subsiste entre os dois parceiros de diálogo.

Essa não é a famosa problemática eu-tu. O discurso acerca "do eu" e "do tu" parece-me muito mais um estupro semântico. Assim, a verdade performativa propriamente dita do diálogo permanece encoberta. Mesmo o conceito husserliano de intersubjetividade atesta aos meus olhos um resto de dogmatismo on-

tológico. Em contrapartida, a assunção do conceito físico de campo em Whitehead e a questão acerca do ser que não é um conceito essencial, mas que designa ele mesmo "essencialização", possuem uma significação direcionadora. Isso ainda não estava de maneira alguma totalmente consciente para mim, quando procurei explicitar conceitos como jogo, como práxis, como o ser do belo e o sentido performativo de palavra e conceito no horizonte do tempo. Talvez tenha se produzido aqui em mim um efeito tardio dos estímulos antigos de Natorp e do seu ponto de partida pelo *fieri*[136].

Por fim, o âmbito inerente ao mundo da vida que é próprio à hermenêutica abarca toda experiência, mesmo as ciências humanas que podem ser denominadas ciências hermenêuticas. Elas têm de administrar uma grande parte da herança filosófica do romantismo. Desse modo, elas não pertencem menos do que as ciências naturais à nossa proveniência e ao nosso futuro ainda velado.

Pós-escrito

Em meus trabalhos, apresentei Dilthey em sua posição intermediária entre a teoria do conhecimento das ciências humanas e a tradição da filosofia romântico-idealista, que continha a proximidade entre vida e espírito. Esse tema idealista experimentou em nosso século um acolhimento renovado e, ao mesmo tempo, a sua inversão por meio da tematização do "mundo da vida". Essa foi a composição vocabular rica em consequências de Husserl, uma composição que significou a superação das barreiras que pareciam estabelecidas para a ciência por meio de seu conceito de objetividade. Segundo a sua essência, o mundo da vida é uma multiplicidade de horizontes, e, com isso, uma estrutura extremamente diferenciada, na qual mesmo a validade objetiva também tem certamente o seu lugar, mas não possui mais nenhuma posição monopolizadora. Como um dos modos como a multiplicidade dos mundos da vida se articula, a multiplicidade das línguas humanas começa a se comprovar cada vez mais. Isso efetivou-se cada vez mais por meio da radicalização heideggeriana da estrutura hermenêutica do ser-aí humano. Enquanto Oskar Becker ainda procurou localizar no *Ser e tempo* de Heidegger simplesmente a elaboração de uma camada de constituição – a historicidade – no âmbito da fenomenologia transcendental de Husserl, a virada heideggeriana para o caráter linguístico significava uma recusa à fundamentação da fenomenologia no ego transcendental e, de maneira principal, ao primado metodológico da autoconsciência ante a "consciência de algo". Isso caminhou lado a lado com o desdobramento da filosofia da vida que Nietzsche introduziu, assim como com o seu extremismo radical. Heidegger foi o primeiro a tornar patente a conceptualidade ontológica prévia que ainda continuava efetiva na concepção da fenomenologia que trabalha-

---

136. Do latim: vir-a-ser, acontecer (N.T.).

va com os meios conceituais da metafísica grega. Assim, Heidegger tinha de destruir justamente essa conceptualidade. Com isso, o círculo hermenêutico clássico não se tornou mais uma descrição metafísica do método, do procedimento por meio do qual a realização de sentido é trazida à compreensão, tal como tinha sido ensinado desde sempre na retórica. A circularidade da compreensão já estava sempre certamente em oposição aos conceitos lógico-demonstrativos da ciência e foi possível considerá-la nas épocas seguintes como uma descrição apropriada do ideal do método das ciências humanas. Com o retorno heideggeriano aos gregos, o que está em questão não é mais um método[137]. O intérprete que procura compreender a construção de sentido não é mais o realizador de uma reconstrução – tal como aprendemos a construir, por exemplo, um período latino de Cícero. O intérprete não é mais um mero pesquisador que está se apresentando, mas ele é ouvinte ou leitor, e, com isso, está envolvido como um elo de sentido participante. A resposta significativa dada por uma construção de sentido é reconhecida agora como uma resposta a uma pergunta e essa pergunta é entendida uma vez mais ela mesma como uma resposta. Assim, não há aí absolutamente nenhum primeiro começo e nenhuma interrupção definitiva do assim chamado sujeito em favor da objetividade da ciência.

Em verdade, nós conhecemos isso a partir do modo como nós todos aprendemos a falar e como adquirimos uma experiência do mundo a partir da comunicação linguística e da troca própria ao diálogo. Não há aí nenhuma primeira palavra. Pois nenhuma palavra pode significar algo por si. Mesmo o nome que designa alguém ou uma coisa só pode ser algo desse gênero porque ele não é nenhum outro e nada diverso, ou seja, porque visa àquele cujo nome conhecemos. É do mesmo modo que se articula a visão do mundo vaga e flutuante da criança pequena, que está exercitando seus sentidos e ordenando seus estímulos. Não temos aí certamente uma reunião consciente de impressões. Com o despertar da consciência e da coconsciência articulada linguisticamente prossegue o processo de formação de realizações de desejos e de decepções, um processo que já se encontra há muito em curso. Tudo isso é um diálogo infinito que sempre se reinicia novamente e sempre emudece uma vez mais, sem jamais encontrar um fim.

Esse é o verdadeiro fundamento do *linguistic turn*[138] que é assim descrito. Já se tratava de uma virada para a linguagem, quando homens como Wittgenstein e Austin inverteram o ideal lógico de uma linguagem formal e inequívoca, voltando-o para o interior da virada para a linguagem realmente falada, li-

---

137. Eu já apresentei isso em 1959 em meu artigo "Sobre o círculo da compreensão" (agora em *Gesammelte Werke* 2, p. 57-65).

138. Em inglês no original: virada linguística (N.T.).

bertando essa linguagem de sua pressão lógica compulsiva, na medida em que a integraram ao contexto da ação. Há certamente um grande interesse em saber como e sob que formas a comunicação viva se exprime. Quer eu reconheça criticamente proposições como corretas, quer eu as elogie, censure, louve, admire, venere, rejeite ou conteste - todas essas são formas de resposta ao mundo, nas quais se reflete algo da razão prática. Não obstante, uma tal doutrina das formas permanece à margem daquilo que é mediado pela linguagem e pelo diálogo. Quando Aristóteles definiu há muito tempo a essência do homem como *Zoon logon echon*, foi preciso um longo tempo, em verdade foi preciso esperar por Heidegger, para que se levasse a sério o fato de o homem não ser definido aí como *animal rationale*, mas como o ser que possui linguagem, em contraposição, por exemplo, aos sons de chamado e de aviso dos pássaros. Por meio da linguagem, estados de coisa se tornam presentes, ainda que esses estados de coisa nem sempre sejam "reais". E isso inclui o fato de o ser vivo homem não ser dirigido por vias instintivas fixas em seu procedimento, tal como os pássaros, por exemplo, são obrigados a obedecer, nas irrupções do frio no início do inverno, ao impulso migratório e a deixar os seus filhotes, que eles tinham alimentado no ninho de maneira incansavelmente abnegada, morrerem de fome. Em contrapartida, os homens precisam construir um mundo comum em uma troca dialógica constante com os outros. Podemos denominar esse fato "convenção" (*syntheke*). Todavia, essa não é uma convenção que é firmada, mas uma convenção que se forma e pode ser retida e exigida com consciência. Não é aquilo que enunciamos e comunicamos aí, por exemplo, mas aquilo que temos de enunciar e comunicar, que está "dado" - e essa é toda a riqueza do mundo comum compartilhado e da experiência do mundo que trocamos no diálogo.

Mas o que significa propriamente "dado"? O "declarado"? "Toda a verdade" da declaração, na qual somos exortados ante um tribunal a não silenciar e a não acrescentar nada? Ou será que se trata antes do que achamos? Ou daquilo que é reprimido? Ou será que se trata daquilo que não foi dito e que é indizível? Com certeza, algo da inexorabilidade e da responsabilidade reside no todo da cultura fundada na ciência e em sua objetividade. No entanto, mesmo a declaração de uma testemunha diante do tribunal continua sendo um apelo ético, que aponta para além da mera objetividade aspirada pela ciência. Além disso, mesmo na ciência, uma tal aspiração sempre se cruza com as tendências do mundo da vida, nas quais temos de viver uma vida comum e social - e isso é aquilo que nos é dado.

Portanto, perguntemos mais uma vez: O que é o dado? Somente quem não responde àquilo que se pode medir e se abre para essa pergunta saberá o que é a filosofia hermenêutica.

10

História do universo e historicidade do homem (1988)

Durante um século inteiro procurou-se determinar as ciências humanas em contraste com as ciências naturais, na medida em que as ciências humanas foram medidas a partir do caráter científico desse último grupo de ciências; e isso apesar do fato de estar claro que elas não podiam preencher a requisição por uma cientificidade congênere com o rigor metodológico e, por isso, também com o mesmo conceito de objetividade do conhecimento científico. Sob a perspectiva do período pós-romântico, no qual as ciências naturais conquistaram o seu curso vitorioso, as ciências humanas eram precisamente chamadas as ciências inexatas.

Agora, os pesquisadores de hoje acham que os dois grupos de ciências poderiam se reunir finalmente uma vez mais, mas não porque as assim chamadas ciências humanas teriam se tornado entrementes mais exatas, mas porque as ciências naturais teriam elas mesmas se transformado. Pois elas teriam acolhido do mesmo modo em si a dimensão temporal. As pessoas aprenderam a ver a história do universo como um único grande processo de evolução, que conduz desde o seu início até o nosso sistema solar de hoje e que abarca a história da terra – e, com isso, também toda a história. Desse modo, a oposição entre as ciências naturais e as ciências humanas históricas perderia a sua atualidade e nós nos aproximaríamos de uma nova ciência una, a saber, da ciência da história do universo, uma ciência que encerra tudo em si – a natureza, o elemento espiritual, a natureza do homem e todos os destinos da humanidade – no panorama gigantesco de um único grande processo de desenvolvimento. É assim, por exemplo, que se mostra a expectativa de que a história do mundo vista segundo tais critérios gigantescos seja ao mesmo tempo a história universal.

Alguém familiarizado com o trabalho das ciências humanas poderá compartilhar uma tal expectativa ou será que ele precisará insistir na diversidade tão patente entre os modos de trabalho nos dois grandes grupos de ciências? Podemos esperar algo de uma tal ciência una que se funda sobre a unidade da história em um tempo uno que atravessa o todo da realidade? Se distingo o meu tema em "história" e "historicidade", já deveria ressoar para aquele que

tem ouvidos o fato de eu acreditar perceber aqui uma perigosa equivocidade. A palavra "historicidade" visa a algo diverso daquilo que a ciência da história do universo tem por objeto, por mais abrangente que essa história seja pensada.

Lembremo-nos inicialmente do estado da discussão. O debate epistemológico do século XIX procurou mostrar como dois ideais metodológicos diversos e, com isso, também dois conceitos diversos de conhecimento científico se encontram aqui contrapostos. Em um célebre discurso, Wilhelm Windelband mostrou que as ciências nomotéticas empreendem uma pesquisa das leis, enquanto, do outro lado, as ciências ideográficas têm por finalidade o individual, o historicamente único e irrepetível em seus esforços pelo conhecimento. Há algo elucidativo nessa distinção. A partir daí podemos compreender como se chega à expectativa de que a oposição metodológica entre esses dois grupos de ciência tenha perdido o seu fundamento. Pois algo único também se transforma agora realmente em objeto da ciência natural, a saber, o processo do universo – tal como as ciências históricas procuram investigar algo único com um interesse "ideográfico". Sobre a história do universo ouvimos agora que ela começou com uma explosão originária, com o *big-bang*, ou seja, com um acontecimento único. Naturalmente, nós cientistas estúpidos das ciências humanas perguntamos: E o que havia antes, antes desse acontecimento único? – e já se rompe radicalmente a nova unidade. Por outro lado, nós não provocamos senão um leve sorriso e os cientistas naturais também colocam de lado com um tal sorriso as tentativas especulativas que jogam com a possibilidade de imaginar modelos rítmicos que devem tornar compreensível todo o processo da evolução depois da explosão originária como a batida de um pulso no ritmo retornante do acontecimento da natureza. Em uma tal especulação, porém, a explosão originária não permaneceria mais nenhum acontecimento único e não seria mais o começo do universo. Em todo caso, tais especulações estão muito longe daquilo que a ciência compreende por cientificidade. Portanto, ficamos nesse ponto: no diálogo com o pesquisador das ciências naturais, nós devemos realmente supor um evento único e um processo universal que denominamos "evolução" e cujos segredos a pesquisa tem conseguido desvendar cada vez mais nas últimas décadas. Nós não negamos certamente que essa evolução também abarque as condições particulares, sob as quais a vida se desenvolveu nesse planeta e segundo as quais tivemos, por fim, até mesmo algo assim como o surgimento da raça humana, isto é: o surgimento de tais seres que fazem história ou que cultivam uma memória histórica.

Uma tal teoria da evolução é verdadeiramente abrangente. Mas precisaremos até mesmo dizer que ela se projeta para além de toda experiência histórica em direção ao futuro. Se essa é já uma evolução que atravessa todo o universo, então se segue efetivamente daí que essa evolução sempre se impele mais para frente e arrasta de algum modo concomitantemente o futuro da totalidade para o cerne de nossa especulação. Pensemos em Foucault. Segundo ele, essa

teoria pode ultrapassar a nossa possibilidade de conhecimento. No entanto, ela é pensada "cientificamente" e prometeria fundamentalmente um *savoir pour prévoir*[139]. As coisas são totalmente diversas no caso da história, tal como a célebre sentença de Jacob Burckhardt o mostra. Esta sentença diz: o ganho *da história não consiste no fato de nos tornarmos mais perspicazes para a próxima vez*, mas de nos tornarmos sábios para sempre. Essa afirmação deve soar estranha para um pesquisador das ciências naturais. Em primeiro lugar, ele não espera a princípio de seu tipo de ciência nenhum outro ganho qualquer a não ser o ganho de conhecimento. Se ele estende agora, a tal ponto, o seu desejo de saber a história do universo que ele também tem em vista com isso o seu futuro, então ele busca uma vez mais por toda parte conhecimento, mas não para se tornar sábio ou perspicaz.

Ora, mas onde chegamos com isso? Nesse caso, nós nos perguntamos qual é a conexão que deve efetivamente existir entre a história do universo e a história que os homens experimentam uns com os outros e uns junto aos outros. Não precisamos senão deixar claro para nós quão pouco da gigantesca história do universo descoberta pela ciência coincide com a história abarcável com o olhar, desde que a espécie humana existe sobre o nosso planeta. Isso é totalmente válido se visarmos à história da humanidade no sentido em que as ciências humanas falam de história – ficamos nesse ponto francamente tontos com o que deve significar, então, essa conexão. Qual é o sentido que pode ter inserir essa minúscula parte de um período de tempo iluminado pela claridade da tradição no todo do acontecimento da evolução do universo? Quando se trata de uma expansão do horizonte histórico, porém, aqui não se impõe de maneira alguma pensar naquele âmbito gigantesco, no qual o pequeno quinhão de destino humano que denominamos a história do mundo quase desaparece.

Em contrapartida, o horizonte histórico-mundial, no qual vemos a nossa própria história, se ampliou significativamente. Quando fui para a escola nos anos que antecederam a Primeira Guerra Mundial e tive em mãos as primeiras tabelas históricas, tudo ainda começava com a história bíblica – e não com a própria criação e com o dilúvio. Tínhamos aí a história do povo israelita, uma história que era possível colocar em correlação com a história egípcia. Essa era a única história, com a qual se estabelecia uma conexão histórica por meio do êxodo das crianças de Israel do Egito. Assim se apresentava outrora a tradição bíblica e assim soam as coisas ainda hoje com a nossa cronologia, uma cronologia na qual os séculos ou milênios (ou por fim mesmo os milhões de anos da história do universo) são diferenciados por meio das expressões "antes do nascimento de Cristo" e "depois do nascimento de Cristo".

---

139. Em francês no original: saber para prever (N.T.).

Tudo mostra-se hoje de uma maneira totalmente diversa. Nosso pensamento histórico conquistou medidas maiores. À história bíblica não segue mais imediatamente Homero e a história da Grécia e de Roma. Nos meus tempos como estudante universitário, li certa vez um painel grandioso sobre o segundo milênio antes de Cristo, descrito pelo diletante genial Oswald Spengler. Sua apresentação fascinou-me. Entrementes, deparei-me com frequência com esse milênio em minhas próprias pesquisas sobre a história da filosofia e da ciência gregas e isso me aproximou da pergunta sobre como se chegou propriamente ao fato de a história singular da Europa ter começado com a Grécia e com o cristianismo. Em que medida a ciência pôde se tornar em nossa própria história do Ocidente o traço fundamental de uma cultura elevada? Com certeza também havia culturas elevadas do primeiro nível, tal como há muito já sabíamos, onde vários conhecimentos científicos tinham sido arduamente alcançados, conhecimentos que continham contribuições importantes antes de tudo para a geometria e para a astronomia. Apesar de tudo, porém, o que aconteceu aqui foi algo diverso. Aquilo que nos dá hoje a pensar é de qualquer modo o fato de vivermos em uma cultura, na qual a ciência se desenvolveu e se transformou há séculos em um fator determinante não apenas na Europa, mas em todo o mundo. Os sucessos e as consequências de nossa cultura científica tornaram-se um problema global, um problema da humanidade, justamente também em relação ao futuro que está para nós velado. Nós estamos começando a aguçar nossos ouvidos para o problema ecológico. Em verdade, sabemos quantas incertezas estão contidas quando se trata da manutenção da humanidade sobre a terra e da conservação da natureza, de cuja subsistência e equilíbrio todos nós dependemos de uma forma incalculável. Nesse caso, podemos fazer muitas contas, ainda que não o possamos fazer com grandezas determinadas. Todavia, na medida em que o caráter irreversível de certos processos precisa conduzir a situações de esgotamento, quase não podemos deixar de pensar em situações-limite. Nesse ponto, se nos torna tão efetivamente palpável como as coisas se encontram de través em relação ao gigantesco processo de evolução do universo, que aqui, nesse determinado corpo celeste, tal como ainda dizemos de maneira tão bela e antiquada sobre a terra, se encontram seres pensantes, que têm em si constantemente a pergunta sobre de onde viemos e para onde vamos.

Assim, a ampliação do horizonte, a história mundial do homem, uma história que costumávamos denominar no século XVIII história universal, se apresenta, por fim, de maneira estranhamente modesta. Em verdade, sabemos que sem o Egito e a Babilônia também não teriam sido pensáveis nenhum Tales e nenhum sábio grego dos primórdios da Grécia. Por outro lado, também sabemos do mesmo modo que em nenhuma dessas outras culturas dos tempos primevos, apesar de suas grandes realizações na geometria ou na álgebra, desenvolveu-se algo assim como a ideia de um método da ciência no estilo oci-

dental. Como se deve pensar propriamente a relação entre a história do universo e aquilo que denominamos história mundial? Se de um lado se encontra a história do universo, e, do outro lado, a historicidade do homem, então precisaremos considerar como um argumento equivocado o fato de a história do universo também abarcar a história do homem. No sentido da sondagem físico-matemática da extensão temporal, esse argumento é certamente válido. Entretanto, se perguntarmos sobre os nossos começos históricos, ele se torna de repente vazio de significação.

Voltemo-nos novamente para essa problemática histórica autêntica de saber como a Europa emergente vai lentamente surgindo em nosso horizonte a partir de um pano de fundo obscuro. Nesse caso reconhecemos, por exemplo, a significação que teve a descoberta da escrita alfabética para a nossa civilização. Em verdade, essa não foi nenhuma invenção europeia, mas ela foi de qualquer modo algo que passou a pertencer de uma forma totalmente essencial para o grande caminho do destino do Ocidente. Ao lado de outras possibilidades de escrita, apresentou-se aí essa formação infinitamente abstrata de nossa escrita alfabética e ela se expandiu de uma maneira extremamente rápida sobre a Grécia e, por fim, sobre toda a nossa cultura ocidental. Sem a invenção da escrita e a difusão de nosso alfabeto, nós saberíamos muito menos sobre os momentos iniciais da história, sobre a qual perguntamos. Até que ponto, porém, podemos realmente retroceder com isso? Podemos seguir através de Homero e do Antigo Testamento ou através da decifração da escrita cuneiforme dos egípcios, uma decifração que só se tornou possível com a ciência moderna? Esses são, contudo, avanços por demais modestos na tentativa de aproximar a história primeva da humanidade da história do universo.

Ou tomemos um outro exemplo fascinante: no tempo da insanidade racial hitlerista realizou-se um abuso fatal no atrelamento dos resultados da pesquisa pré-histórica à doutrina de raças. A palavra "diletante" é uma palavra suave demais para designar o que aconteceu aí. Entrementes, porém, a pesquisa séria conquistou algumas aplicações para uma combinação entre conhecimentos pré-históricos e saber arqueológico, que também é sustentada pela tradição literária. Meu amigo já falecido Vladimir Milojcic realizou um trabalho pioneiro nos Bálcãs, ainda que ele mesmo não tenha infelizmente podido comunicar todos os frutos de sua pesquisa. Ele fechou – lá pela primeira vez – a corrente entre tradição pré-histórica e arqueológica. Desse modo, talvez ainda venha a ser possível em outros casos se aproximar mais dos limites da tradição por meio da pesquisa com as pás. Não ousaríamos mais dizer com Hegel que a história mundial começa com a tradição linguística e com os textos. Em verdade, nós continuaremos sustentando o fato de o caráter linguístico e de o caráter de escrita significarem algo totalmente decisivo para a nossa informação sobre o passado. Apesar disso, hesitaremos em restringir todo saber do passado à linguagem e à escrita. A grande revolução da pesquisa histórica mais recente no

começo do século XIX e no seu prosseguimento até o século XX consistiu justamente no fato de as pessoas terem se cindido das meras narrativas históricas da tradição greco-romana ou de outras tradições literárias quaisquer e terem buscado descortinar os documentos imediatos da vida histórica. Já se tratava aí do fato de as pessoas não se satisfazerem mais com Heródoto, com Tucídides ou Lívio, isto é, com a historiografia em geral, mas pesquisarem os arquivos e, então, recolherem na investigação histórica testemunhos de um passado histórico antes de tudo por meio da pesquisa das escavações. Assim, Collingwood, o grande explorador dos marcos limítrofes do Império Romano na ilha britânica, alcançou uma fama mundial por meio de sua vocação especulativa e, ao mesmo tempo, enquanto escavador. No começo da pesquisa com as pás, ele enobreceu precisamente uma nova era de nosso saber sobre o passado.

Todos esses exemplos de uma ampliação da memória histórica giram em torno do fato da tradição. O que é propriamente tradição? O que é legado? O que significa ser entregue pela tradição? Uma informação? Não se trata aí manifestamente de um mero prosseguimento da transmissão de uma informação sobre algo que aconteceu ou da descoberta de seus rastros com base em resíduos. Ao contrário, trata-se de monumentos. Um monumento é algo junto ao qual nos vemos diante da necessidade de pensar algo – e em que devemos pensar. O monumento não é simplesmente apenas algo que restou ou que permaneceu na memória. Aqui se insinua o fato de a unidade da história do universo ser algo diverso da unidade de uma memória histórica e de sua conservação. Quando olhamos retrospectivamente a partir da memória histórica ou a partir de uma vaga ideia de como os monumentos despertam a lembrança em nós, pensamos nesse caso, por exemplo, naquilo que significa na história do universo o aparecimento do *homo sapiens*? – Com certeza, também pertence à história do universo saber quando surgiu pela primeira vez a humanidade sobre esse planeta que denominamos terra e como a espécie humana se desenvolveu – talvez até mesmo saber se e quando a extinção dessa espécie pode ser esperada. O homem inscrever-se-ia, então, como um fóssil padrão em uma parte da história do universo. Todavia, o passado histórico que despertamos por meio de um pressentimento a partir de monumentos e tradições visa a algo diverso. A "história do mundo" não é uma fase na história do universo, mas tem em vista uma totalidade própria. Não sabemos da história que denominamos história do mundo em primeira linha por meio dos assim chamados *facts*[140] que podemos constatar com métodos científico-naturais em uma pesquisa objetiva. Nada contra tudo isso que a pesquisa objetiva – mesmo na pesquisa histórica – procura assegurar com os seus métodos como fatos, com todo o cuidado e com toda a cautela. Até esse ponto, também há procedimentos metodológicos nas ciências humanas e eles são aí igualmente imprescindíveis. Se nós tivéssemos

140. Em inglês no original: fatos (N.T.).

a rica fantasia de um Heródoto ou vivêssemos na profusão brotante da torrente da saga como os poetas épicos da Grécia, saga e história se confluiriam. Depois da ruptura e da reconfiguração de tantas tradições, tal como elas ainda vivem em nossa consciência histórica, novos fatos sempre despertarão uma vez mais o nosso interesse. Ora, mas de onde provém o nosso interesse por esses fatos? Que tipo de questionamento é esse, para o qual um fato deve ser para nós uma resposta?

Gostaria de dizer em sentido totalmente amplo: nós sabemos tudo por lembrança mítica. Com isso, não tenho em vista inicialmente senão aquilo que constitui a essência de todo o mítico, a saber, o fato de ele não ser verificado e comprovado com vistas à correção. Nós contradizemos diretamente o sentido do elemento mítico quando exigimos algo desse gênero. Ele também não é demonstrável. Aqui deveríamos nos lembrar de uma sentença de Aristóteles que disse certa vez: é coisa do homem instruído saber aquilo de que se deve e de que não se deve exigir demonstrações. O mesmo também se dá com a tradição mítica. "Mito" não significa outra coisa senão narração, mas uma narração que se autolegitima, isto é, uma narração para a qual não se busca legitimação e confirmação. Apesar disso, porém, nós sustentamos francamente em nossa compulsão científica do século XIX o fato de, por exemplo, Schliemann ter começado as escavações em torno de Troia, a fim de finalmente demonstrar que Homero não tinha imaginado tudo. Nesse ínterim, sabemos o quanto ele imaginou e o quão grandioso é o fato de ele ter imaginado. O anseio por legitimações e confirmações corresponde em verdade a um impulso concebível para o saber que é próprio da humanidade e que possui o seu direito. Não obstante, pode ser que desconsideremos em um tal anseio aquilo que nos é, em verdade, mais importante do que pedras, ossos, túmulos e suas oferendas. Com certeza, todas as descobertas como essa podem ser monumentos e todo monumento aponta para algo em que se tem de pensar, não sendo apenas algo como um fato que se tem de conhecer. É necessária uma meditação longa e mais profunda se, em face do modelo imponente da pesquisa científico-natural, devemos nos conscientizar do caráter questionável que reside na transposição da autoconcepção da ciência moderna para a nossa autocompreensão histórica e de como nos ameaçam nesse ponto incompreensões e desconhecimentos de nós mesmos. Se Aristóteles pôde dizer que a poesia seria mais verdadeira, isto é, que ela seria "mais filosófica" e encerraria mais conhecimento do que a "história", então isso é à primeira vista pouquíssimo compreensível a partir do conceito de ciência da Modernidade, e, contudo, isso foi dito por um grego na era do esclarecimento emergente e da grande evolução da matemática grega e da ciência helênica. Outrora, foi desenvolvida a ciência que continua sempre correspondendo em alguns aspectos àquilo que denominamos hoje dessa forma. Foi assim que a geometria euclidiana e a lógica demonstrativa foram outrora desenvolvidas com todos os seus refinamentos. Ainda hoje, a matemática ensi-

nada em nossas classes escolares continua sendo a matemática euclidiana. Portanto, se é verdade que há uma ciência grega – e há do mesmo modo filologia –, então também é verdade que existia além disso uma presença amplamente dominante da lembrança mítica que cunhou todo o horizonte mundano de todos os viventes e de todos os seres pensantes de outrora.

Nós vemos hoje que, por exemplo, um poeta como Homero não foi nenhum teólogo e que se trata de um desconhecimento peculiar das coisas, quando falamos de uma "teologia homérica". No século XIX, as pessoas preencheram com esse título livros inteiros que tratavam da teologia homérica. Por vezes, as pessoas depararam-se nesse caso com dificuldades, por exemplo, quando se conta que Zeus pendurou todos os outros deuses em uma corrente fora do Olimpo no momento em que eles não se curvaram à sua vontade e os deixou lá até eles voltarem atrás uma vez mais. Essas são belas histórias que nos são contadas por Homero, mas elas não têm o valor de fatos, nem tampouco, como no caso da teologia cristã, o valor de verdade.

É compreensível que a pesquisa histórico-religiosa no século XIX, em face dessa mitologia épica, tenha preferido se manter intransigente junto à assim chamada pesquisa cultural. Nós podemos realmente encontrar "fatos" no interior dessa pesquisa. Fragmentos de esculturas, potes, inscrições ou relatos que se conservaram até uma época tardia e que nos contam sobre os hábitos relativos ao culto em tempos primevos. Esses são efetivamente fatos, com vistas aos quais podemos estabelecer construções. Em contrapartida, a mitologia homérica e, em geral, o mundo de sagas grego foi interpretado por um protestante erudito como Willamowitz como decadência de uma vida religiosa autêntica. Apesar disso, eu aconselharia as pessoas a lerem por si mesmas Homero. Aquilo que ele narra aí nos toca ainda hoje por sua humanidade. Lembro-me de minhas próprias experiências no ginásio, quando as pessoas ou bem tomavam partido por Aquiles ou bem por Heitor. Nossas próprias brincadeiras refletiam nessa Alemanha belicizante do período anterior à Primeira Guerra Mundial a nossa simpatia infantil pelo grande vencido, por Heitor. Aquilo que sempre nos atrai uma vez mais nesses poemas e que neles sempre permanece uma vez mais bem perto de nós – é tudo tão humano! Aí encontramos descrito de maneira grandiosa no começo da *Ilíada*: Agamenon precisa devolver uma escrava, uma prisioneira de guerra que lhe tinha sido conferida, porque ela, com base em uma sentença oracular, precisava ser libertada, e, então, o "Rei" Agamenon exige uma prisioneira de guerra correspondente de Aquiles. Surge assim a funesta desavença diante de Troia. Aí se descreve, então, como Aquiles retira a espada da bainha por fúria. No último momento, porém, lhe aparece a cabeça poderosa de Atena que o adverte. Em seguida, o texto prossegue: no último momento, ele coloca a espada uma vez mais na bainha e reconquista o seu autocontrole. Duas interpretações do mesmo acontecimento, a advertência por meio da deusa e a conquista do autocontrole. Desse modo, o "esclarecimento" segue lado a lado com o mundo mí-

tico e essa é de fato a grande lei vital do querer saber antigo. A tradição das sagas e dos mitos sempre caminha lado a lado com o esclarecimento. Aquilo que se denominava outrora "história" visava a um saber que repousa sobre o conhecimento por meio de uma testemunha ocular ou por meio de um relato seu. Uma tal forma de conhecimento não é denominada ciência pelos gregos. Isso é atestado de maneira primorosa pelos céticos, tal como Sexto Empírico. Ele transformou todas as ciências de outrora - e essas ciências eram a filosofia e a matemática - em seu caráter não confiável em objeto de sua crítica cética. Assim como a tradição épica, as "ciências" históricas também não se acham nesse caso. Essas não eram ciências. A historiografia era uma forma de contar histórias, assim como os viajantes contam histórias. Pensemos no maravilhoso "latim de navegantes" que Homero coloca na boca de seu Odisseu em uma figura poética grandiosa. Todavia, foi nessa tradição grega do contar histórias que cresceu o padrão de toda a história crítica moderna: em Tucídides. A lembrança mostra como a grandiosa orientação mundana do antigo começo ocidental da cultura científica na Grécia foi estabelecido em partes iguais sobre o mito e a história, isto é, sobre o conhecimento que se conquista pessoalmente. Em todo caso, não sobre a lógica demonstrativa, tal como a matemática ou a experiência matematicamente instrumentalizada.

Foi algo assim que a grande virada para o conceito de ciência da Modernidade, uma virada que se iniciou no século XVII, trouxe consigo pela primeira vez. Um célebre escrito de Galileu, o *Diálogo sobre os dois sistemas do mundo*, pode ser considerado como o livro fundamental de uma física compreensível, isto é, de uma física compreensível para leigos em ciências humanas. Galileu era um homem culto. Seu diálogo foi conduzido com um parceiro que tinha o belo nome de Simplício. Esse é um nome eloquente: para perceber isso, não precisamos senão pensar na *Sancta Simplicitas*[141]. Nessa denominação há naturalmente uma alusão à simplicidade. Uma segunda alusão consiste no fato de um certo Simplício, um comentador erudito de Aristóteles, ter sido o homem ao qual se devia até o começo da Modernidade a compreensão da física aristotélica. Portanto, a discussão entre Galileu e o seu parceiro de diálogo Simplício é no fundo uma discussão entre a moderna reflexão científica e a física aristotélica. Aristóteles aparece nesse contexto como o representante de todos os preconceitos. Seu parceiro de diálogo Simplício recusa-se a olhar pelo telescópio ou a utilizar o microscópio que Galileu lhe oferece - de maneira similar a Goethe que também não gostava de coisas desse gênero, por exemplo, não gostava de nenhum homem de óculos. Um dado fundamental de nosso ser-no-mundo parecia-lhe perturbado, quando o ser sensível naturalmente dotado com certas capacidades não ia imediatamente ao encontro dos fenômenos. Na luta infeliz de Goethe contra Newton, Goethe encontrou reconhecida-

141. Em latim no original: santa simplicidade (N.T.).

mente o apoio dos grandes pensadores alemães de sua época: o apoio de Schelling, Hegel e Schopenhauer. Era a esse ponto poderosa que se mostrava a grande tradição da herança cultural grega, na qual nos tinha sido legada uma imagem de mundo una que abarca de maneira uniforme a natureza e o destino humano. Trata-se de uma herança grega que tenhamos feito a experiência de uma ordem na natureza que mantém a si mesma e que sempre se renova uma vez mais, no céu como nos *meteora*, isto é, nos fenômenos naturais terrenos que não alcançam certamente a regularidade maravilhosa dos movimentos das estrelas.

A expressão grega para essa experiência de ordem é bem conhecida de todos nós. Trata-se do conceito de cosmos, que visa tanto à estrutura ordenada quanto ao ornamento, à beleza dessa ordem. Também a beleza está retida na palavra "cosmos" – não apenas sob a forma derivada do termo "cosmética". Na visão de mundo grega, então, uma ideia de ordem tão abrangente era o modelo universalmente válido mesmo para a alma humana – e para a vida do homem na sociedade. A unidade política da vida grega era a *polis*, a cidade e a cidade-estado (se é que podemos falar assim). Nela, ordem significa antes de tudo ordem jurídica. Assim, foi a partir de conceitos jurídicos que os gregos puderam imaginar uma ordem de equilíbrio do universo (Anaximandro), e, por fim, ainda o conceito de lei, que só obteve naturalmente o seu tom particular de "lei natural" na Antiguidade tardia, algo que continua vivo na ciência moderna.

Essa ideia de uma ordem conforme a lei já se reflete na tradição mitológica dos gregos com a entrada em cena do domínio de Zeus. Em Hesíodo, fica claro como também se fundamenta com isso a ordem jurídica que condiciona ao mesmo tempo todas as coisas no acontecimento da natureza. A ordem regular de dia e noite, a sequência das épocas do ano, sim, apesar de toda turbulência, até mesmo as condições climáticas alternantes, tudo isso sustenta a nossa confiança no retorno de nosso ser-no-mundo. Aqui, uma forma de pensamento elevou-se ao âmbito do conceito no pensamento grego, uma forma que pensa a cidade e a alma humana, apesar de todas as suas paixões e confusões, segundo a ordem do universo e a qual nos esforçamos por construir em nossas ligações humanas e na constituição do ser-comum. Em uma passagem digna de reflexão presente no diálogo *Fédon*, Platão faz com que Sócrates nos relate, em longas conversas travadas após ter recusado a proposta recebida de fuga da prisão, conversas que se transcorrem no último dia de sua vida, o quanto ele estava decepcionado com a ciência de seu tempo e o que ele esperaria da ciência: compreender por que a terra seria o centro fixo de todo acontecimento do mundo tal como ele "compreendia" – e isso significa: tal como ele tomava por bom e correto – que ele devia permanecer na prisão e deixar que a sentença injusta fosse executada sobre ele. Desse modo, a natureza também precisaria ser conhecida e compreendida no fato de ela ser desse modo porque é bom que ela seja assim. Aquilo que é exigido aqui realiza-se na física aristoté-

lica e no modo de pensar teleológico que encontrou por muitos séculos a sua expressão poderosa de pensamento na metafísica e na física. Esse foi o adversário, contra o qual a nova ciência da Modernidade teve de se impor. Seu aparecimento foi uma verdadeira revolução, cujos precursores nós reconhecemos nesse ínterim cada vez mais claramente e que se impôs no século XVII. Naquela época esfacelou-se a unidade homogênea do antigo pensamento do mundo, um pensamento do qual nos recordamos hoje com uma espécie de melancolia e que sempre fascinou uma vez mais mesmo a alguém como Goethe. A unidade da visão da natureza é algo que sempre nos mobiliza uma vez mais junto ao pensamento antigo porque nos falta essa unidade.

Mas isso não deve significar, por exemplo, que haveria aqui um retorno a um tal sistema de metas finais, contra o qual toda a grande irrupção vitoriosa da ciência moderna se orientou. A perda da unidade que a nova ciência significa tornou-se muito mais o nosso destino. Esse fato também se sedimentou na palavra "filosofia". Originariamente, essa palavra não significava outra coisa senão um conhecimento teórico em geral que a tudo abarca. Mesmo a moderna pesquisa da natureza ainda reteve em uma de suas obras centrais mais clássicas essa significação de "filosofia". A obra de Newton chama-se *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Princípios matemáticos da filosofia natural). Para ele, a física ainda era filosofia. No século XVIII esse fato não foi muito mais do que um último corisco no horizonte. Todavia, representou um grande passo para uma unidade, quando Newton reconheceu a física celeste e a física terrena como uma e mesma física e conseguiu fundamentar, com isso, uma nova unidade mecânico-dinâmica do acontecimento da natureza em sua universalidade. Ora, mas o que significou esse fato para o destino de pensamento da Modernidade? Se a ordem da natureza não era senão mais um jogo de forças e energias, o que aconteceria, então, com as ordenações que os homens estabeleciam para si na vida social? Elas permaneceriam sem o modelo que era dado pela ordem celeste que abarcava todo o elemento terreno. Com isso, um rasgo peculiar inseriu-se – e uma nova necessidade de justificação. Foi um novo conceito de ciência que se impôs no século XVII. Fundado no experimento e na matemática, esse conceito representou uma nova postura em relação a critérios de medida, uma postura que reconfigurou a ciência e a transformou, por fim, em pesquisa em meio a um avanço constante e a uma autoultrapassagem duradoura.

Isso transpôs toda a grande herança da tradição da cultura ocidental, uma tradição que possuía uma proveniência humanista tanto quanto cristã, para uma nova compulsão à justificação. Como é que essa tradição ainda pode demonstrar a sua própria legitimidade ao lado da pretensão de universalidade da ciência metodológica? Empreender uma tal legitimação passou a ser a tarefa da filosofia moderna e a sua expressão mais visível é o aparecimento do conceito de "sistema da filosofia". A noção de "sistema" é originariamente uma noção astronômica e musical, que foi agora oferecida para algo diverso. Outrora, na Antiguidade,

o que estava em questão era conceber de maneira una o movimento cíclico do céu de estrelas fixas e o movimento que diverge tão evidentemente daí próprio às estrelas errantes que nós denominamos com o termo "planetas". O conceito de "sistema" desempenhou a função de esclarecer o estado conjunto daquilo que parece incompatível. No século XVIII essa noção começou a ganhar cidadania também para a designação da nova tarefa da filosofia, a tarefa de compatibilizar a grande herança cultural do saber humano com a requisição de universalidade das novas ciências experimentais. Pela última vez, foi o idealismo alemão que empreendeu essa grande tentativa de reconciliação - e uma tal tentativa não foi repetida até os fenômenos epigonais acadêmicos do século XIX e XX. Em verdade, é uma exigência imperiosa da razão buscar e alcançar a unidade do conhecimento. No entanto, se de um lado se encontra a herança cultural da experiência europeia de mundo de uma proveniência greco-cristã e, do outro, um progresso impassível de ser contido no conhecimento e na dominação da natureza, então não há aí nenhuma inserção da ciência no todo conceitual de uma verdade *a priori*. A ideia de uma ciência universal que abarca todas as verdades, tal como a filosofia o foi um dia, é manifestamente irreconciliável com o ponto de vista da experiência, cujo progresso impassível de ser concluído continua diferenciando e ultrapassando toda e qualquer verdade alcançada. Uma física especulativa que conhece *a priori* e não progride sobre as linhas metodológicas da pesquisa não foi capaz de atingir nenhuma reconciliação com as ciências experimentais (Schelling). Foi isso que Kant reconheceu no século XVIII e que a redução crítica dos fatos da experiência aos fenômenos ensinou. Ao mesmo tempo, ele justificou um outro sentido de fatos, um sentido que é formado pelo "fato da razão" intrínseco à liberdade humana.

Essa foi uma intelecção fundamental da "crítica", que não foi compreendida senão negativamente pela filosofia na época da ciência e que fez efetivamente época como a crítica ao ideal de uma metafísica dogmática. Eu tinha exatamente dezoito anos quando, ainda durante a Primeira Guerra Mundial, ouvi em minha cidade natal Breslau a primeira preleção de um professor de filosofia, que rejeitava a metafísica dogmática no sentido utilizado por Kant. Fazia-nos estremecer até as pontas dos pés o modo como soava a expressão "metafísica dogmática". Aqui, Kant era visto como o triturador de tudo, tal como Mendelssohn já o tinha caracterizado enquanto um contemporâneo do mestre de Königsberg. Com isso, a filosofia parecia reduzida à fundamentação e à justificação das ciências experimentais e de suas bases matemáticas. Desse modo, tinha se realizado uma inversão total. Antigamente, na Idade Média, a filosofia tinha sido *ancilla theologiae*[142]. Agora, ela se tornou *ancilla scientiarum*, a serva das ciências, e foi empregada com o nome festivo "teoria do conhecimento".

142. Em latim no original: a serva da teologia (N.T.).

Mas será que isso foi tudo o que foi reunido outrora pela reflexão da humanidade em seu curso vital a partir da experiência e da compreensão? O verdadeiro mérito kantiano, que só ganhou a autoconsciência filosófica plena em nosso século, foi ter colocado um limite na pretensão de universalidade da ciência e ter afirmado que a liberdade humana nunca pode ser um fato experimental no sentido das ciências experimentais. Ela só é um fato para o homem que age. Todo um espaço para além desse conceito de experiência metodologicamente definido exigia uma justificação que não podia vir mais atrás da física como meta-física, mas que repousa sobre a base da liberdade humana que não é nenhum fato natural. Esse, porém, é o grande legado que as ciências humanas administram e que elas têm de defender em uma confrontação duradoura com o ideal de ciência das ciências da natureza. Nós nos perguntamos: as ciências humanas só são realmente ciências inexatas? Elas não possuem por objeto os "fenômenos", que foram definidos por Kant como o obejto da ciência teórica. Assim, tentou-se definir o seu "objeto" de maneira diversa em relação a isso, na medida em que se introduziu o conceito de valor. Os valores são dados pelos quais precisamos nos direcionar e que possuem, portanto, uma qualidade normativa. Por isso, eles não são apreensíveis por meio do conceito de método próprio à pesquisa "desprovida de valores".

Dessa forma, era importante liberar as ciências humanas da dependência direta ante o ideal de método das ciências naturais, a fim de comprometê-la com um outro ideal. Esse ideal certamente não pode ser medido com a segurança controlável de uma ciência de fatos. Justamente por isso, as ciências humanas se dirigem, por outro lado, para algo que exige uma capacidade de intelecção e compreensão de um tipo totalmente diverso. Aquilo em direção ao que estou apontando é tudo menos algo novo. O inverso é muito mais o verdadeiro: a irrupção da nova reflexão científica, da nova postura da pesquisa, da nova postura de medição foi apresentada pela Modernidade sob o sinal da ciência moderna. Seus conhecimentos não se encontram inseridos em nenhum contexto de uma ordem maior que é elucidativa para qualquer um. Questões para as quais o desejo de saber humano permance desde sempre direcionado vão muito além daquilo que torna possível encontrar sob os princípios da cientificidade moderna respostas pelas quais podemos nos responsabilizar, sim, que podem ser mesmo apenas questionadas. Não se trata aí, por exemplo, de limites que estabelecemos para a ciência. Trata- se de limites que a própria natureza estabeleceu, na medida em que deixou surgir no grande processo da evolução do universo seres, a saber, os homens, que são por natureza dotados de um tal modo, que eles não realizam apenas a sua determinação natural, mas também desejam saber. A ciência moderna é ela mesma um dos grandes produtos triunfais dessa liberdade e dessa ousadia, com a qual os homens têm de configurar por si mesmos a ordem de sua vida no interior da natureza. Foi dessa forma que se chegou ao nascimento da ciência com os gregos, assim como à

nova figura da cientificidade moderna. É o caráter previamente dado da natureza humana em seu desejo de questionar e em sua capacidade de saber que reside à base da moderna postura científica tanto quanto das representações religiosas, ordens jurídicas, ordens morais, formas econômicas e até mesmo das ordens de guerra e de paz que os homens desenvolveram. Tudo isso pertence à configuração da realidade que a natureza entregou ao homem e na qual o homem se depara por toda parte com limites. Mesmo as modernas ciências experimentais possuem os seus limites. Elas só conseguem chegar até o ponto que é permitido por seus métodos científico-experimentais. Isso não significa que a autodisciplina metodológica da cientificidade moderna também não consegue se confirmar junto a cada uma das formas de configuração da cultura humana. No entanto, a nossa tarefa humana continuará sendo sempre inserir ordenadamente os progressos de nosso saber humano e de nosso poder no caráter previamente dado da natureza e da cultura, no interior das quais vivemos.

Nesse caso, encontramo-nos hoje diante de tarefas descomunais. Trata-se de progressos insuspeitados na essência da informação, para os quais fomos conduzidos pela técnica moderna. Em uma medida sempre crescente, as ciências que denominamos ciências humanas também passaram a tomar parte nos progressos desse desenvolvimento técnico dos meios do conhecimento e dos meios da informação. O quão completo é, por exemplo, um índice atual produzido para nós pelo computador! O quão rapidamente o usuário de bibliotecas é auxiliado pelo computador. Qualquer livro pode ser obtido com uma velocidade enorme. Mas será que isso é realmente apenas um progresso? Tenho sempre as minhas dúvidas. Se todas as informações de que necessitamos estão disponíveis – será que não seria melhor se esquecêssemos algo, se precisássemos procurá-lo novamente e, em meio a essa procura, então, talvez acabássemos encontrando algo diverso daquilo que buscávamos? É apenas isso que se pode denominar verdadeiramente pesquisar, a saber: colocar questões que sempre podem nos conduzir mais além a questões que não tínhamos previsto antecipadamente. Nós nos encontramos hoje diante de possibilidades totalmente novas de descarregar a nossa memória e isso inclui o fato de não precisarmos mais de nossa própria reflexão para despertar uma vez mais algo do esquecimento – e de não cultivarmos mais a lembrança. Ainda não sabemos absolutamente o que isso significará, que transformações na convivência humana advirão daí para a humanidade – nem tampouco como podemos fazer frente a tantas outras possibilidades que são dadas novamente em nossas mãos na ordem da administração de nossa vida. Parece que precisamos pagar os progressos na essência da informação no interior das ciências humanas por meio da perda na formação das forças produtivas, da fantasia e do poder de configuração.

Isso também não pode ser totalmente diverso nas ciências naturais. Todavia, quando o que está em questão é a medição e o processamento de dados, a situação é diversa. Aquilo que é possível nas ciências naturais por meio des-

ses progressos é imenso. Em muitas áreas, nós chegamos tão longe com esses novos progressos que as pesquisas, que necessitavam outrora de 20 anos, são conduzidas hoje a resultados em poucos minutos no computador. São ganhos indubitáveis que são almejados aqui, mas também tarefas que se configuram cada vez mais dificilmente para a aplicação racional de nossa capacidade. Pensemos apenas no milagre salutar do esquecimento e no poder mágico esclarecedor da lembrança. O levantamento de dados a partir de bancos de dados não nos doará nada de uma tal felicidade. Nesse caso, uma nova presença encontra-se à nossa disposição em planos de uma extensão gigantesca. No entanto, não aprendemos mais facilmente por esse meio a olhar com novos olhos o antigo e tradicional e a formular novas questões. Agora como antes, porém, essa continua sendo a vida propriamente dita do pensamento histórico.

Lembro-me de minha infância. Meu pai era um pesquisador das ciências naturais e lamentou durante toda a sua vida que eu tivesse seguido a direção dos professores voltados para o falatório. Sempre escutamos aí uma vez mais que é o modo de colocação da questão que é decisivo na ciência. Deus bem sabe que essa é uma afirmação verdadeira e que ela é válida para todas as ciências. Nesse ponto, não há nenhuma diferença. Sem dúvida alguma, a fantasia própria ao questionamento frutífero precisa ser sempre dirigida pelo autocontrole que repousa sobre um saber fundado. No entanto, se uma massa paralisante de torrentes de informação se apresenta para nós até o pescoço, então o prosseguimento em direção a caminhos previamente planejados se impõe em primeiro plano. Não obstante, a busca e a descoberta de novos caminhos continua sendo a tarefa propriamente dita da pesquisa. O domínio técnico e os sistemas controláveis não são tudo na ciência. Com maior razão, há sempre uma vez mais situações na prática da vida que nos colocam diante do desconhecido e em face das quais nós nunca imaginaremos que uma cibernética qualquer ou mesmo uma hermenêutica fiel a regras nos auxiliará a compreender melhor o novo, o outro – ou o outro com o qual temos de lidar – ou mesmo apenas a nós mesmos.

Reportemo-nos a experiências de vida próprias. Como se dão as coisas quando interrompemos um outro que está querendo se expressar e dizemos: eu já entendi! É pouco dizer que uma tal interrupção não se mostra como propriamente encorajadora para o outro – sobretudo se ele estava tentando defender a sua posição com ardor. Compreender o outro é em verdade uma difícil arte – e, além disso, uma tarefa humana. O auxílio que a ciência consegue nos dar nesse caso é questionável. O âmbito no qual nos movemos aqui é o âmbito da prática. A prática, porém, não se confunde com a aplicação da ciência, mas é, inversamente, uma fonte própria de experiência e intelecção. A capacidade que está em questão aqui não é precisamente a mera aplicação de regras. A prática da vida sempre nos coloca novamente diante de situações de decisão, nas quais não podemos perguntar aos expertos e nas quais os expertos tampouco podem nos ajudar em alguma coisa. Assim, nós mesmos preci-

samos decidir – e nós queremos realmente decidir de maneira correta. Mas o que significa nesse caso o correto? Que evidência seguimos aí? Com certeza, não uma evidência almejada por meio da aplicação de critérios ou por meio do elemento impositivo das demonstrações. Entra em jogo aí manifestamente um outro pressuposto, que se encontra no mesmo nível do nome propriamente dito da filosofia prática. Trata-se da palavra "ética". Essa palavra está em conexão com *ethos* e, por fim, com o hábito que se adquiriu e que conduz a que continuemos fazendo as coisas sem pensar. Com frequência, isso não é nada que possamos reconstruir ou controlar segundo regras. Ao contrário, nós seguimos aí processos de adaptação que se iniciaram muito cedo e que se denominam hoje "socialização". Nesse caso, os hábitos, as ordens e as proveniências podem se decompor tão intensamente, podem se tornar tão plurissignificativos e questionáveis ao ponto de alguns chegarem a se mostrar como ingênuos o suficiente para conclamar uma nova ética, como se essa fosse a tarefa de professores de filosofia. Isso seria certamente prático. Há um belo poema antigo que diz: "Sim, se fosse tão fácil plantar uma virtude na alma humana, tal como é possível curar uma doença por meio do remédio correto, então o homem que fizesse isso seria muito mais festejado do que um deus, mais ainda do que Esculápio". Quase nenhum homem sensato que não se compreende sob o domínio de uma missão divina se disporá a querer representar um tal deus experto. Sabemos que não há para tanto nenhum experto e que não podemos nos dispensar de nossa própria responsabilidade, mesmo no que concerne aos nossos erros, reportando-nos a uma outra instância. Nós sabemos que precisamos responder por nossas decisões, que temos de prestar contas sobre elas, ainda que isso se dê antes de tudo perante nós mesmos. Na vida prática, o nosso ideal não pode ser excluir por assim dizer todo elemento subjetivo da reflexão e da comprovação racional, o que constitui certamente a tarefa do experto – tanto quanto do pesquisador –, e dar conselhos e indicações com base em um saber que se tornou anônimo. Lá onde o que está em jogo são as nossas questões mais próprias, nós não seguimos cegamente os padrões de civilidade que foram cunhados sobre nós, mas assumimos uma responsabilidade. Essa responsabilidade, por sua vez, pertence evidentemente de maneira tão essencial à pessoa, que nenhuma regra e nenhuma ordenação jurídica é capaz de alcançar essa última instância de decisão da consciência moral.

Pois bem, o encontro com as formas da cultura humana, com as questões da religião, do direito, dos hábitos, do agir, um encontro que tem lugar na ciência, não é certamente igual à própria decisão do agente na concreção de sua situação de vida. E, no entanto, exatamente esse é o elemento particular que as assim chamadas ciências humanas trazem para o interior do todo de nosso fazer científico, o fato de todos os seus encontros e de todos os seus assim chamados "objetos" não serem submetidos a uma ciência esclarecedora, tal como essa ciência nos deixa de resto perseguir as ordens da natureza enquanto a

meta suprema do conhecimento e reconhecer tudo como casos de leis. As ciências humanas pertencem muito mais a ordens que se formam e se transformam constantemente junto a elas por meio de nossa própria participação concreta e que contribuem, com isso, para o nosso saber sobre as possibilidades humanas e sobre os pontos normativos comuns que dizem respeito a nós mesmos. Assim, elas nos colocam diante de nós mesmos. Todavia, isso sempre inclui a visão de nossos próprios limites. Aqui não há nenhuma certeza do tipo das garantias teóricas e científicas e aqui sempre é necessária também a visão para o outro lado - não apenas para aquilo que paira diante de nós, mas também para aquilo que os outros pensam. Em nosso mundo pluralista, contudo, o outro também abarca culturas estrangeiras e co-habitantes distantes dessa terra. Tudo isso teremos de aprender cada vez mais no futuro. A nossa finalidade humana não pode ser esmagar por meio de uma civilização tecnológica tudo aquilo que chegou até nós e aos outros e que nos marcou a todos em nossa configuração conjunta da vida. Somente se inserirmos as capacidades da compreensão e da admissão mútua nas novas tarefas que colocam o nosso mundo em equilíbrio e o mantêm nesse equilíbrio seremos capazes de criar novas ordens. Dentre as nossas ciências, são as assim chamadas ciências humanas que contribuem ao máximo para que cultivemos essas capacidades. Elas confrontam-nos constantemente com toda a rica escala do humano - e do demasiadamente humano.

Parte III

Hermenêutica e a filosofia prática

1
Cidadãos de dois mundos (1985)

Quando o que está em questão é a ciência, nós sempre necessitamos de uma reflexão sobre a Europa, sobre a unidade da Europa e sobre o seu papel no diálogo mundial no qual entramos. Como quer que se queira descrever mais exatamente a ciência, e qualquer que possa ser o caráter particular da ciência do homem - é totalmente inegável que se trata aí da ciência desenvolvida na Grécia, a ciência que apresenta o caráter distintivo da cultura mundial e que teve seu ponto de partida na Europa. Em verdade, precisamos admitir - e nós reconhecemos este fato cada vez mais - que mesmo os gregos já tinham conseguido aprender com outras culturas e que, por exemplo, os babilônios e, de maneira similar, os egípcios, tinham levado a termo realizações essenciais no âmbito da matemática e da astronomia, algo que estava particularmente claro para os gregos. Mais ainda, foi por meio da configuração pensante das mais diversas tradições religiosas que as grandes culturas elevadas da Antiguidade frutificaram o pensamento grego. Apesar disso, continua verdadeiro dizer que a forma da ciência - no sentido maximamente amplo da palavra - experimentou na Grécia a sua cunhagem propriamente dita; e isto no sentido que ainda não abarca o sentido particular da moderna ciência da experiência, um sentido por meio do qual a Europa transforma hoje o mundo. Nós precisamos concretizar este fato em toda a sua significação. Por meio do traço científico que se inseriu na gênese espiritual da Europa surgiu uma diferenciação entre as formas de enunciado e as formas de pensamento, tal como nunca havia se dado antes em lugar algum na vida cultural da humanidade. Tenho em vista aqui o fato de a ciência e a filosofia formarem uma figura autônoma do espírito, que se destaca de religião e poesia. Sim, a ciência também cindiu ainda uma da outra religião e poesia, atribuindo à arte uma configuração de verdade própria, ainda que extremamente precária. O fato enquanto tal é conhecido por todos. Nós nos achamos completamente desamparados, quando temos de inserir em nossos conceitos classificatórios, por exemplo, a sabedoria do Leste da Ásia. É inegável que, na Grécia, o espírito do mundo tomou pela primeira vez o rumo que o conduziu para estas diferenciações. Podemos denominar "esclarecimento" em um sentido amplo aquilo que aconteceu aí e que configurou a história do Ocidente, um esclarecimento por meio da ciência.

O que significa aqui ciência? Talvez se mostre que a irrupção da ciência na Grécia, por um lado, e o surgimento da cultura científica da modernidade por outro, apesar de toda a continuidade da história ocidental, apresentam uma diferença tão grande, que mesmo o conceito de esclarecimento é afetado em sua unidade de sentido. Com essa questão tocamos em um tema aberto e controverso de nossa própria autocompreensão. Se não me engano, este fato tem a sua consequência mesmo para as implicações filosóficas que Lévinas desenvolveu a partir do conceito de *savoir*[1]. Se o *savoir* de Lévinas é contraposto à transcendência do outro, ele estabelece um limite para o tema que é completamente diverso daquele que veio à tona no interior da história da ciência do Ocidente. Sim, parece-me que a transcendência desempenhou um papel determinante justamente nas formações e transformações da ciência que se realizaram na história ocidental e não representa apenas um "para além" de tôda "ciência" e de sua "imanência". O "totalmente outro" de Deus, o outro dos outros, dos próximos, aquele outro da natureza fechada em si – todos eles não se entregam à responsabilidade de nosso *savoir*.

Este estado de coisas já se manifesta no fato de o conceito de filosofia e a sua relação com o conceito de ciência terem percorrido uma história própria. Originariamente, esse conceito não equivale por completo ao sentido literal que ligamos hoje ao conceito de filosofia. Sabemos que a palavra *philosophia* significava a suma conceitual de toda paixão teórica, de toda entrega ao puro conhecimento, sem qualquer consideração quanto à utilidade e ao ganho que se poderia retirar daí. Foi somente Platão que emprestou à palavra um novo acento. Para ele, *philosophia* não significa "saber", mas a exigência por saber, a aspiração à *sophia*, à sabedoria, à posse da verdade que é reservada apenas aos deuses. Na contradição entre o saber humano e o saber divino temos um motivo, que emergiu na história da ciência moderna com uma nova significação determinante. Isto aponta para o caráter problemático da cientificidade da filosofia. Na terminologia da Antiguidade e em sua sobrevivência, a formulação platônica de que a *philosophia* seria uma mera aspiração à verdade não chegou realmente a triunfar. Foi somente com o surgimento das modernas ciências experimentais que essa nova cunhagem platônica da significação da palavra se tornou uma vez mais virulenta. Com isto, porém, ela certamente experimentou, ao mesmo tempo, um deslocamento de sentido. Tornou-se tão difícil quanto necessário definir o direito da filosofia ante a ciência moderna, tal como essa definição tinha se tornado necessária ante a petição de saber da sofística" grega. As relações recíprocas entre filosofia e ciência são, desde então, um problema da própria filosofia, um problema que sempre precisa ser novamente considerado.

---

1. Em francês no original: saber (N.T.).

Destas observações relativas à história da palavra, nós já podemos deduzir a doutrina de que cabe à linguagem e à sua articulação da experiência do mundo um papel totalmente central em nossa pergunta acerca da unidade e da diferença entre "ciência" e filosofia. Para os gregos, a linguagem é, em primeira linha, aquilo que é dito na linguagem, *logos* como τὰ λεγόμενα. Neste aspecto, a linguagem não é aquele sistema de signos que é estudado pela nossa linguística ou que é discutido pela nossa filosofia da linguagem como um campo de problemas. O conceito de *logos* é muito mais a suma conceitual das intelecções dos homens que estão sedimentadas na linguagem e que são passadas adiante sob a forma linguística; e é esse conceito de *logos* que determina fundamentalmente o conceito grego de ciência. Poder responder pelas suas palavras, poder prestar contas, fundamentar e demonstrar – tudo isto está implicado na "lógica" e na "dialética" dos gregos. Está em sintonia com isto o fato de a expressão diretriz usada pelos gregos para as ciências ser "matemática" (τὰ μαθήματα): aquilo que se pode ensinar e aprender e que inclui o fato de a experiência não nos ser aí nem prestimosa, nem mesmo imprescindível. Neste sentido, a matemática é para os gregos a figura modelar de "ciência" e isto em um sentido que é essencialmente diverso do papel que a matemática desempenha para o conceito de ciência da pesquisa natural moderna. O caráter modelar da matemática no saber grego tem em vista efetivamente o ideal da transmissão exata – e, com isto, o fato de a possibilidade de ensinar e de aprender estar inseparavelmente ligada ao conhecimento.

Atentando dessa forma para a linguagem, nós nos aproximamos da questão que nos ocupa. Trata-se de uma história fascinante, que atravessou o conhecimento da natureza em nosso círculo cultural. Além disto, é certo que a linguagem possui aí uma significação fundamental para o conjunto de nossa história interior de pensamento. Foi em articulação com a estrutura particular das línguas indoeuropeias que se desenvolveu no pensamento grego sobre um longo caminho de esclarecimento um conceito de "substância" e, ligado a ele, um conceito de tudo aquilo que advém da substância. A estrutura predicativa do juízo não descreve evidentemente apenas a forma lógica da proposição, mas também a articulação conceptiva da realidade. Isso não é óbvio. Na essência da linguagem reside inicialmente o milagre enigmático da denominação e da significação do nome. Isso ainda se poderia encontrar antes de toda estrutura particular das línguas e das famílias de línguas e representa até hoje um elemento de nossa autocompreensão linguística. Palavra e coisa parecem à primeira vista unidas uma à outra de maneira indissolúvel. Para todo falante, línguas estrangeiras nas quais o mesmo é chamado de outra forma e possui um som diferente são inquietantes e, em um primeiro momento, meramente inacreditáveis. Uma família de línguas como a nossa, que está tão assentada em sua própria gramática sobre a ligação entre o verbo e o substantivo, entre o sujeito e o predicado, está por assim dizer predisposta à dissolução de uma tal

unidade entre palavra e coisa – e, com isso, à “ciência”. O fato de o “onoma” ser apenas o nome que se “dá” a uma pessoa ou a uma coisa, é uma intelecção revolucionária que encontramos pela primeira vez em Parmênides: “Por isso, tudo aquilo que os mortais firmaram em sua língua, convencidos de que era verdadeiro, não passa de meros nomes”[2]. O fato de um ente possuir nomes alternantes, o fato de a mesma coisa poder experimentar predicações alternantes encerra uma compreensão de ser, com vistas à qual os gregos interpretaram, eles mesmos, as suas grandes realizações em termos do conhecimento. Foi, por assim dizer, a pressão excessiva desse conceito de *subiectum*, como a base permanente de predicações e conteúdos enunciativos alternantes, que cunhou o conceito de ciência no pensamento grego. Em relação à experiência alternante, essa cunhagem contém uma petição de verdade que exclui essa experiência do saber propriamente dito. Somente sobre aquilo que é sempre como ele é e do que se pode, por isso, saber sem ver e sem experimentar novamente pode haver ciência em um sentido próprio. As meras regularidades que podemos constituir nas mutabilidades da experiência só são cognoscíveis em um sentido atenuado, e aquilo que é concreto uma única vez nunca pode ser “sabido” no mesmo sentido que as verdades matemáticas ou as verdades lógicas. Assim, Platão só deu expressão à contingência do real em uma forma mítica, e Aristóteles não expôs a transposição dessa metafórica para a *Física* senão como uma doutrina das formas do real. Sua *Física* é uma morfologia.

Se mantivermos isso em vista, então a irrupção das ciências da experiência modernas no século XVII é um acontecimento, a partir do qual se determina novamente todo o conceito de saber. Além disso, com esse acontecimento, a posição da filosofia e a sua pretensão de abarcar tudo também se vê sob um novo ponto de interrogação. O novo ideal do método e da objetividade do conhecimento garantida pelo método soltou, por assim dizer, o saber da conexão doutrinária e vital do saber compartilhado linguístico-socialmente, trazendo uma nova tensão para o interior daquilo que designa o saber humano e a experiência humana. Desde então, a matemática não se mostra tanto como o modelo das ciências, tal como ela era para os gregos, mas mais como o conteúdo verdadeiro de nosso saber sobre o mundo mesmo experienciável. Para os gregos, é evidente que “experiência” não é “saber” – por mais que seja com base em uma experiência que se formam os *logoi* e as *doxai*, que se afirmam como saber, e por mais que a experiência seja imprescindível para a aplicação prática de saber. Em contrapartida, é óbvio para o pensamento moderno que saber e ciência precisam se afirmar junto aos fatos empíricos. Conhecimento, que é realmente “saber”, só pode ser conquistado a partir da aplicação da matemática à experiência e precisa se proteger ante as representações sugeridas pela con-

---

2. Fr. 8,38 (Diels/Kranz): τῶι πάντ'ὄνομ(α) ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ.

venção linguística, os *Idola fori*. E, contudo, há uma rica herança em saber humano que chegou até nós vinda do passado e que - por assim dizer, a outra metade da verdade - fala para nós e vale para nós como aquilo que foi afirmado, acreditado e esperado no curso da história.

Por isso, só consigo ver a unidade de nossa cultura sob o ponto de vista de que a irrupção das modernas ciências da experiência no século XVII foi o acontecimento, com o qual começou a se dissolver a figura até aqui do saber conjunto, da filosofia ou *philosophia* no sentido abrangente da palavra. A filosofia tornou-se ela mesma um empreendimento problemático. O que a filosofia ainda pode ser efetivamente ao lado das ciências depois do surgimento da moderna ciência da natureza e de sua elaboração enciclopédica nos séculos XVII e XVIII é uma pergunta, diante da qual todo o filosofar moderno se encontra. Em meus trabalhos, apontei reiteradamente para o modo como o conceito de "sistema" penetrou, a partir dessa conjuntura precária, na forma de falar da filosofia. A palavra é naturalmente mais antiga e repousa sobre bom grego. Ela designa todo o tipo de composição estrutural no sentido da subsistência conjunta de algo diverso. Como conceito, porém, ela se aguçou e passou a formular a tarefa de trazer o incompatível, o mutuamente excludente, para o interior de uma conexão una de pensamento. Assim, desde que a astronomia antiga foi colocada diante da exigência platônica de explicar as irregularidades dos cursos dos planetas a partir da pressuposição da circularidade dos movimentos celestes, surgiu o conceito astronômico do sistema do mundo. Na Modernidade, então, para permanecer no âmbito de uma imagem, foi o sistema dos planetas das modernas ciências da experiência que, em tentativas sempre novas de equilíbrio, precisou ser articulado sempre uma vez mais com a posição central, com o saber conjunto tradicional, que se chamou *philosophia*. Assim, a palavra "sistema" entrou, no final do século XVII, na terminologia filosófica, a fim de designar a mediação entre a nova ciência e a metafísica mais antiga. A última grande tentativa de uma tal mediação, que precisamos levar a sério, foi representada pela tentativa do idealismo alemão de integrar as ciências empíricas à herança da metafísica a partir do novo ponto de vista da filosofia transcendental - um derradeiro empreendimento que só foi válido por um curto prazo em face de uma tarefa insolúvel.

Se as coisas se mostram assim, então a cunhagem da civilização europeia por meio da ciência não significa apenas uma distinção. Ela trouxe consigo, ao mesmo tempo, uma profunda tensão para o interior do mundo moderno. Por um lado, foi a tradição de nossa cultura que nos formou e essa formação determina, em sua figura linguístico-conceitual que remonta à dialética e à metafísica gregas, a nossa autocompreensão. Por outro lado, as modernas ciências da experiência transformaram o nosso mundo e toda a nossa compreensão do mundo. As duas coisas encontram-se justapostas.

De fato, a significação epocal de Kant foi ter fundamentado novamente as duas coisas. Ele reconheceu os limites da razão pura, a sua restrição à experiência possível e, ao mesmo tempo, justificou com isso uma autonomia da razão prática. A restrição do uso das categorias e, com isso, antes de tudo da causalidade, aos fenômenos que vêm ao encontro na experiência, significa, por um lado, a plena justificação da investigação científica dos fenômenos – mesmo que se trate aí da vida ou do mundo histórico-social. Por outro lado, porém, a restrição da causalidade à experiência é, ao mesmo tempo, a justificação da razão prática, na medida em que sua "causalidade por liberdade" não contradiz a razão teórica. A realização kantiana da fundamentação do primado da razão prática foi em seguida tão amplamente ampliada pelo idealismo alemão que ele emprestou o seu *status* ao conceito de espírito e a todas as suas objetivações em economia e sociedade, em direito e estado. Essas objetivações não são apenas fenômenos e, com isso, "objeto" da ciência, mas sempre ao mesmo tempo fatos inteligíveis da liberdade, e isso significa: é preciso tomar parte em sua verdade de uma outra maneira.

Em verdade, isso se articula com uma tradição que remonta, enquanto distinção entre filosofia teórica e filosofia prática, a Aristóteles, mas que obteve um outro caráter com o surgimento da ciência moderna. A distinção kantiana entre razão teórica e razão prática conduziu a uma consequência epistemológica: à distinção entre "conceitos de natureza" e "conceitos de liberdade". No campo linguístico alemão, essa distinção ficou conhecida como o dualismo entre ciências do espírito (ciências humanas)[3] e ciências naturais. Esse dualismo não possui em outros países uma correspondência exata, na medida em que aí conceitos como *letters* ou como *litterary criticism* não submetem, de maneira alguma, certas partes das ciências humanas ao conceito de ciência. Foi a virada "em termos de teoria do conhecimento" própria ao neokantismo que estendeu na Alemanha, em articulação com Hegel, o conceito de espírito, e, abandonando o seu apriorismo universal, o conceito de experiência e de ciências da experiência às ciências histórico-filológicas. Esse fato culminou, por exemplo, na teoria do valor do neokantismo do sudoeste alemão que, então, também serviu como base às ciências sociais. Em uma tal extensão às "ciências da cultura" manteve-se o fato da ciência, no qual o "objeto do conhecimento" encontrou a sua plena e única determinação.

No século XX, então, a filosofia começou a questionar criticamente o fato das ciências e de sua fundamentação epistemológica. Esse passo foi realizado na Alemanha pelo movimento fenomenológico. Com a sua virada "para as coisas mesmas", uma virada que foi introduzida por Husserl, não era mais apenas

---

3. A expressão ciências humanas em alemão significa literalmente ciências do espírito: *Geisteswissenschaften*. Como Gadamer se vale do conteúdo significativo do termo em alemão, vimo-nos diante da necessidade de buscar uma tradução mais literal (N.T.).

em relação aos pressupostos apriorísticos do conhecimento das ciências que a filosofia tinha de se colocar à prova. Ao contrário, o que passou a estar em questão foram os fenômenos do "mundo da vida". Assim, Husserl nomeou mais tarde a dimensão pré-científica da experiência, uma dimensão na qual a sua pesquisa fenomenológica das essências tomou o seu ponto de partida descritivo[4]. Quando Husserl se abriu posteriormente de maneira tão ampla para a problemática do "mundo da vida", que reconheceu a multiplicidade dos mundos da vida, cujas estruturas profundas condicionam todas as nossas formas de apreensão da realidade, o seu interesse próprio era certamente o interesse epistemológico-neokantiano de justificar uma fundamentação última incontestável contra a objeção da relatividade desses mundos da vida. A fundamentação última consiste no fato de o ego transcendental, esse ponto zero da subjetividade, precisar fundamentar *toda* validade objetiva - ou seja, mesmo a relatividade própria ao mundo da vida, uma relatividade que está colocada no *eidos* mundo da vida.

O paradoxo da relatividade própria ao mundo da vida, porém, é o fato de, em verdade, nós podermos nos conscientizar dessa relatividade - e, com isso, dos limites do próprio mundo da vida -, mas não podermos de maneira alguma superá-la. Trata-se de indícios prévios irresgatáveis de um conhecimento possível, indícios que constituem a nossa historicidade. Eles estão previamente dados a toda "objetividade" do conhecimento ou do comportamento - e isso inclui que aqui o discurso sobre o sujeito puro, por mais que esse seja reduzido ao mero polo-eu do ego transcendental, perde todo o sentido. A relatividade do mundo da vida não significa, portanto, propriamente um limite da possibilidade de objetivação, mas muito mais uma condição positiva para o tipo de objetividade, que é alcançável no horizonte do mundo da vida.

Se e como a pretensão da filosofia de ser ciência rigorosa pode ser justificada, na medida em que o *eidos* mundo da vida, o *a priori-horizontal*, representa a dimensão eidética e em que a sua função é assim "fundamentada" pela evidência apodítica do ego transcendental, esse é um dos problemas abertos que Husserl deixou para a pesquisa fenomenológica. O questionamento radical de Heidegger acerca do sentido do ser, um sentido que ele procurou no horizonte do tempo, iniciou-se aqui, e eu mesmo procurei esclarecer um pouco mais a constituição hermenêutica fundamental do "mundo da vida" a partir de Heidegger. Parece-me evidente que o pertencimento do "intérprete" à conexão de sentido que ele procura compreender obriga-nos a pensar o sentido da objetividade de uma maneira diversa da que é o caso nas ciências naturais.

---

4. Ver quanto a isso Die Wissenschaft von der Lebenswelt (A ciência do mundo da vida), in *Ges. Werke* vol. 3 (n. 7) e, no volume *A virada hermenêutica*, as contribuições "Subjetividade e intersubjetividade, sujeito e pessoa" e "Fenomenologia, hermenêutica e metafísica".

De fato, a significação epocal de Kant foi ter fundamentado novamente as duas coisas. Ele reconheceu os limites da razão pura, a sua restrição à experiência possível e, ao mesmo tempo, justificou com isso uma autonomia da razão prática. A restrição do uso das categorias e, com isso, antes de tudo da causalidade, aos fenômenos que vêm ao encontro na experiência, significa, por um lado, a plena justificação da investigação científica dos fenômenos - mesmo que se trate aí da vida ou do mundo histórico-social. Por outro lado, porém, a restrição da causalidade à experiência é, ao mesmo tempo, a justificação da razão prática, na medida em que sua "causalidade por liberdade" não contradiz a razão teórica. A realização kantiana da fundamentação do primado da razão prática foi em seguida tão amplamente ampliada pelo idealismo alemão que ele emprestou o seu *status* ao conceito de espírito e a todas as suas objetivações em economia e sociedade, em direito e estado. Essas objetivações não são apenas fenômenos e, com isso, "objeto" da ciência, mas sempre ao mesmo tempo fatos inteligíveis da liberdade, e isso significa: é preciso tomar parte em sua verdade de uma outra maneira.

Em verdade, isso se articula com uma tradição que remonta, enquanto distinção entre filosofia teórica e filosofia prática, a Aristóteles, mas que obteve um outro caráter com o surgimento da ciência moderna. A distinção kantiana entre razão teórica e razão prática conduziu a uma consequência epistemológica: à distinção entre "conceitos de natureza" e "conceitos de liberdade". No campo linguístico alemão, essa distinção ficou conhecida como o dualismo entre ciências do espírito (ciências humanas)[3] e ciências naturais. Esse dualismo não possui em outros países uma correspondência exata, na medida em que aí conceitos como *letters* ou como *litterary criticism* não submetem, de maneira alguma, certas partes das ciências humanas ao conceito de ciência. Foi a virada "em termos de teoria do conhecimento" própria ao neokantismo que estendeu na Alemanha, em articulação com Hegel, o conceito de espírito, e, abandonando o seu apriorismo universal, o conceito de experiência e de ciências da experiência às ciências histórico-filológicas. Esse fato culminou, por exemplo, na teoria do valor do neokantismo do sudoeste alemão que, então, também serviu como base às ciências sociais. Em uma tal extensão às "ciências da cultura" manteve-se o fato da ciência, no qual o "objeto do conhecimento" encontrou a sua plena e única determinação.

No século XX, então, a filosofia começou a questionar criticamente o fato das ciências e de sua fundamentação epistemológica. Esse passo foi realizado na Alemanha pelo movimento fenomenológico. Com a sua virada "para as coisas mesmas", uma virada que foi introduzida por Husserl, não era mais apenas

---

3. A expressão ciências humanas em alemão significa literalmente ciências do espírito: *Geisteswissenschaften*. Como Gadamer se vale do conteúdo significativo do termo em alemão, vimo-nos diante da necessidade de buscar uma tradução mais literal (N.T.).

em relação aos pressupostos apriorísticos do conhecimento das ciências que a filosofia tinha de se colocar à prova. Ao contrário, o que passou a estar em questão foram os fenômenos do "mundo da vida". Assim, Husserl nomeou mais tarde a dimensão pré-científica da experiência, uma dimensão na qual a sua pesquisa fenomenológica das essências tomou o seu ponto de partida descritivo[4]. Quando Husserl se abriu posteriormente de maneira tão ampla para a problemática do "mundo da vida", que reconheceu a multiplicidade dos mundos da vida, cujas estruturas profundas condicionam todas as nossas formas de apreensão da realidade, o seu interesse próprio era certamente o interesse epistemológico-neokantiano de justificar uma fundamentação última incontestável contra a objeção da relatividade desses mundos da vida. A fundamentação última consiste no fato de o ego transcendental, esse ponto zero da subjetividade, precisar fundamentar *toda* validade objetiva - ou seja, mesmo a relatividade própria ao mundo da vida, uma relatividade que está colocada no *eidos* mundo da vida.

O paradoxo da relatividade própria ao mundo da vida, porém, é o fato de, em verdade, nós podermos nos conscientizar dessa relatividade - e, com isso, dos limites do próprio mundo da vida -, mas não podermos de maneira alguma superá-la. Trata-se de indícios prévios irresgatáveis de um conhecimento possível, indícios que constituem a nossa historicidade. Eles estão previamente dados a toda "objetividade" do conhecimento ou do comportamento - e isso inclui que aqui o discurso sobre o sujeito puro, por mais que esse seja reduzido ao mero polo-eu do ego transcendental, perde todo o sentido. A relatividade do mundo da vida não significa, portanto, propriamente um limite da possibilidade de objetivação, mas muito mais uma condição positiva para o tipo de objetividade, que é alcançável no horizonte do mundo da vida.

Se e como a pretensão da filosofia de ser ciência rigorosa pode ser justificada, na medida em que o *eidos* mundo da vida, o *a priori-horizontal*, representa a dimensão eidética e em que a sua função é assim "fundamentada" pela evidência apodítica do ego transcendental, esse é um dos problemas abertos que Husserl deixou para a pesquisa fenomenológica. O questionamento radical de Heidegger acerca do sentido do ser, um sentido que ele procurou no horizonte do tempo, iniciou-se aqui, e eu mesmo procurei esclarecer um pouco mais a constituição hermenêutica fundamental do "mundo da vida" a partir de Heidegger. Parece-me evidente que o pertencimento do "intérprete" à conexão de sentido que ele procura compreender obriga-nos a pensar o sentido da objetividade de uma maneira diversa da que é o caso nas ciências naturais.

---

4. Ver quanto a isso Die Wissenschaft von der Lebenswelt (A ciência do mundo da vida), in *Ges. Werke* vol. 3 (n. 7) e, no volume *A virada hermenêutica*, as contribuições "Subjetividade e intersubjetividade, sujeito e pessoa" e "Fenomenologia, hermenêutica e metafísica".

Por isso, não posso considerar elucidativo ver aqui uma correspondência com a física. O fato de a física atômica de nosso século ter se deparado com limites, desde que se mostrou que a ideia de um "observador absoluto" é insustentável, porque o processo de medição no âmbito atômico sempre implica uma intervenção transformadora no sistema, modificou certamente os conceitos fundamentais da física clássica. No entanto, isso não toca de maneira alguma o sentido de um conhecimento objetivo e da ciência em geral. A ciência soube constatar *essa* pertinência do observador ao observado mesmo na exatidão matemática das equações. Vista a partir daí, a física moderna de nosso século parece-me o prosseguimento consequente da física de Galileu que é fundamentada na matemática e que emprega matematicamente medições. Os limites reconhecidos da possibilidade de objetivação são, em verdade, novas descobertas objetivas que os empenhos da pesquisa moderna conseguiram alcançar. O fato de, com isso, certas pressuposições da física clássica terem precisado ser abandonadas como empréstimos questionáveis retirados junto ao "mundo da vida", por exemplo, a "plasticidade" e a "determinidade" de todos os "estados consecutivos" a partir dos estados precedentes, não altera em nada o fato de se tratar aqui da mesma física matemática.

Algo similar me parece se dar com as consequências que são retiradas hoje da teoria da evolução para a teoria do conhecimento. Em si, não pode causar nenhum espanto para o questionamento filosófico que, no grande panorama em que a doutrina geral da evolução descreve a "história" de nosso universo, a ciência e a sua formação tenham conquistado um lugar[5]. O pertencimento do homem ao seu mundo pode ser compreendido pelos dois lados como o resultado da evolução, uma reedição da doutrina das "ideias inatas" correspondente aos conhecimentos cosmológicos mais recentes. Sua "realidade objetiva", que foi o objeto da questão kantiana, é resolvida, por assim dizer, de antemão. Não obstante, mesmo a pesquisa fenomenológica, em particular na doutrina da intencionalidade da consciência, superou a artificialidade da doutrina cartesiana das duas substâncias. A partir daqui, Scheler já tinha caracterizado o primado da autoconsciência e a cisão entre sujeito e objeto como o resquício de um problema metafísico, e Heidegger mostrou aí o peso consequente da ontologia grega do "ente presente à vista", cujos conceitos determinam a autocompreensão filosófica da ciência moderna. Nessa medida, a teoria da evolução é algo assim como uma nova demonstração "física" para o idealismo, com certeza uma demonstração empiricamente mais bem fundada do que a demonstração por meio da filosofia da natureza de Schelling.

Em princípio, porém, mesmo a tentativa da teoria da evolução, assim como todas as tentativas de "reconciliação" entre as ciências naturais e as

---

5. Ver quanto a isso o último ensaio de *A virada hermenêutica*, "História do universo e historicidade do homem" (n. 17).

"ciências morais", permanece uma coisa profundamente questionável, que não me parece menos duvidosa do que em seu tempo o era a física especulativa do idealismo alemão. Nem as ampliações do apriorismo kantiano para além dos limites da "ciência pura da natureza" por meio dos neokantianos, nem tais reinterpretações a partir das modernas ciências da experiência podem suspender a intelecção fundamental de Kant: nós somos cidadãos de dois mundos. Nós não estamos estabelecidos apenas sobre o ponto de vista sensível, nós também estamos igualmente instalados sobre o "ponto de vista suprassensível" da liberdade - mesmo que esses conceitos da tradição metafísica só designem o modo de ser da tarefa e não possam trazer consigo o resultado da tarefa colocada com o primado da razão prática. Enquanto precisamos pensar com Kant o fato da liberdade como um fato racional, a teoria da evolução permanece no âmbito da razão "teórica" e das ciências empíricas. A liberdade, em contrapartida, não é objeto da experiência, mas a pressuposição da razão prática. Poder-se-ia objetar agora que a pluralidade e a relatividade dos mundos da vida, que são, enquanto tais, objeto da experiência e estão em conexão com a distinção própria à natureza humana de ser um ser racional, precisariam evocar o "fantasma do relativismo". Mas não podemos escapar do caráter condicionado de todo mundo da vida humano. Nossa tarefa continua sendo inscrever e subordinar os conhecimentos teóricos e as possibilidades técnicas do homem à sua práxis e não consiste de maneira alguma em transformar o próprio mundo da vida, que é justamente o mundo da práxis, em um construto técnico teoricamente fundamentado. Assim, é de se perguntar se nós não temos de aprender algo precisamente a partir da herança grega de nosso pensamento, uma herança que nos foi legada, em verdade, pela "ciência" - mas uma ciência que permaneceu inserida nas condições do mundo da vida humano e no conceito diretriz de seu pensamento, o conceito de *physis*.

Aqui, a dialética platônica me parece conquistar um novo caráter modelar. Platão concebeu como a tarefa da filosofia despertar em nosso pensamento aquilo que em verdade já reside em nossa experiência do mundo da vida e em sua armazenagem linguística. Por isso, ele denominou todo conhecimento um reconhecimento. Reconhecimento não é apenas repetição de um conhecimento, mas, no sentido mais verdadeiro da palavra, "experiência" (*Erfahrung*)[6]: uma viagem (*Fahrt*), em cuja meta algo conhecido se une a um novo conhecimento em meio a um saber que permanece. Para medir esse reconhecimento em toda a sua amplitude precisamos recorrer à ideia da filosofia prática e ao conceito de práxis, tal como eles se formaram antes de caírem na dependência

6. No étimo da palavra alemã para experiência está contido o verbo *fahren* que significa literalmente viajar, andar com algum meio de transporte. Experimentar é percorrer radicalmente um caminho: *er-fahren*. Gadamer vale-se dessa presença na construção da imagem subsequente do texto (N.T.).

em relação a uma ciência teórica e à sua aplicação, nisso que hoje conhecemos como ciência aplicada. Portanto, precisamos perguntar novamente: o que é práxis, o que significa "práxis"? Nesse caso, podemos aprender muito com Aristóteles. Não é contra a "teoria", mas contra o "espírito artístico" da produção que se forma o conceito aristotélico de práxis. Aristóteles elaborou a diferença entre *techne*, o saber que dirige um poder fazer, e *phronesis*, o saber que dirige a práxis. A distinção não significa efetivamente uma cisão, mas uma ordenação, a saber, uma inserção e uma subordinação da *techne* e de seu poder à *phronesis* e à práxis. Nesse ponto, parece-me certamente perigoso, quando se aguça em estilo moderno a filosofia prática com vistas às teorias da ação. Com certeza, a ação, enquanto uma atividade que é introduzida com base em sua decisão ética, com base na *prohairesis*, é um componente da práxis. No entanto, dever-se-ia ao menos pensar junto à "ação" na multiplicidade de vozes[7], isto é, em todo o sistema enredado de ação e reação, de fazer e sofrer. Somente com isso podemos driblar os preconceitos do subjetivismo moderno e não nos enredar na – certamente genial – síntese, por meio da qual Hegel desenvolveu uma alternativa a partir da filosofia da autoconsciência e da subjetividade. No que diz respeito ao espírito objetivo e ao espírito absoluto, esse continua sendo um passo importante para além da estreiteza da fundamentação kantiana da filosofia moral no conceito de compromisso e de dever. Mas será que Hegel realiza o passo de volta, que ele realmente precisaria ter dado, o passo de volta para a questão grega acerca do bem e da filosofia prática que se constrói sobre a experiência da práxis humana e de suas *aretai*, de suas "primorosidades"?

Filosofia prática não é aplicação de teoria na prática, tal como constantemente a consideramos de maneira autoevidente no âmbito de todo fazer prático. Ao contrário, ela surge a partir da experiência da própria práxis, por força da razão e da racionalidade colocadas nela. "Práxis" não designa justamente o agir segundo regras e a aplicação de um saber, mas visa à situacionalidade originária do homem em seu mundo circundante natural e social. Quem terminava uma carta na Grécia usava a fórmula εὖ πράττειν, que podemos traduzir por "Passe bem" (*Lass es dir gutgehen*). Em algumas regiões da Alemanha também se diz nesse caso "*Mach's gut*" (faça com que as coisas fiquem bem)[8].

---

7. Há um jogo de palavras no original que não há como ser vertido para o português. Em alemão, a palavra ação possui uma ligação direta com a palavra mão: *Handlung* é uma palavra formada a partir de *Hand* (mão). Uma *Handlung* é um modo de manejar, de lidar com uma situação. Para seguir minimamente o intuito argumentativo do autor, optamos por modular a metáfora linguística, falar não nos diversos modos de lidar, mas nas diversas vozes presentes em uma ação (N.T.).

8. Algo como passe bem, mas com um acento no verbo *machen* (fazer). *Mach's gut* significa algo como "faça com que as coisas fiquem bem" (N.T.).

Esse fazer (*Machen*) não implica a feitura de algo, mas diz respeito à situação de vida como um todo daquele para o qual enviamos esse desejo amistoso. Em uma tal visão da práxis reside uma copertinência primária de todos os que vivem juntos.

O que pode significar para nós agora essa relembrança do sentido amplo de "práxis", tal como a reflexão grega o desenvolveu? Ninguém duvida de que a imediatidade do fato de se ter algo em comum uns com os outros, que na cidade-estado grega era a base da atividade política de todos os cidadãos, no mundo civilizado de hoje e, em particular, em face da comunicação de todos por meio da mediação técnica, possui medidas e formas muito diversas e, com isso, também contém em si novas tarefas e problemas. Apesar disso, não me parece um retorno romântico, mas uma lembrança de algo consistente, o que nos é oferecido pelo pensamento grego. Pois a relação entre poder fazer e tomar-por-bem que o façamos não é nenhum fato novo característico do mundo técnico civilizado moderno. O mundo grego encontrava-se exatamente diante desse problema e é exatamente para a mesma situação que aponta a questão socrática. Ela atesta o direito de todo saber prático específico em seus limites e descortina, ao mesmo tempo, a sua incompetência em relação àquilo que é o verdadeiramente bom. Não se diga que esses eram outros tempos, que, em contrapartida, na civilização técnica moderna, fundada na ciência, o automatismo dos meios se assenhoreou da liberdade de decisão humana e da capacidade de escolher o bem e que, por isso, tudo dependeria do poder fundado na ciência. Essa é uma falsa pressuposição. Ela coloca as coisas como se no contexto das possibilidades calculáveis do poder tivesse sido algum dia uma coisa fácil se subordinar às metas estabelecidas pela política e pela razão política. Do mesmo modo, também não foi nenhuma tarefa fácil no mundo antigo reprimir o abuso de poder, que aqueles que ditavam politicamente as normas estavam impelidos a cometer. A utopia platônica do estado pode nos ensinar algo sobre isso, assim como a experiência de nossa democracia de massas moderna, que reconheceu e continua praticando o princípio da divisão da violência como a forma mais eficaz de controle de poder. A "natureza" do homem não se altera. Abuso de poder é o problema originário da convivência humana em geral e uma obstrução completa desse abuso só é possível na utopia.

Platão sabia certamente disso e, assim, contrapôs o seu "estado da educação" ao estado da arte de governar[9]. Aqui, o último elemento comum entre os homens, que torna possível a vida no estado e na cidade, aparece sob a utopia de uma ordem que abandona todo ser próprio.

---

9. Cf. quanto a esse ponto "Platons Denken in Utopien" (O pensamento platônico em utopias), agora in: *Ges. Werke* vol. 7 (n. 9).

O fato de o estado moderno só poder corresponder de maneira precária ao estado antigo e às suas formas de vida é nesse caso evidente. E, contudo, os dois repousam sobre a mesma pressuposição fundamental que se mantém inalterada. Eu gostaria de denominá-la a pressuposição da solidariedade. Tenho em vista com isso aquele elemento comum autoevidente, a partir do qual apenas podem ser tomadas decisões enquanto decisões conjuntas no âmbito da vida ética, social e política, decisões que todos consideram boas. Para os gregos, essa intelecção era óbvia de uma maneira indiscutível e ela se sedimentou até mesmo em seu uso linguístico. Foi o conceito grego para o amigo que articulou toda a vida da sociedade[10]. Em relação aos amigos valia, essa era a antiga herança pitagórica no pensamento grego, o fato de entre eles tudo ser comum. Aqui temos, no caso extremo que é próprio ao ideal, a única pressuposição tácita, sob a qual pode haver efetivamente algo assim como uma regulamentação não violenta da convivência dos homens, uma ordem legal. A eficiência das ordenações jurídicas modernas continua dependendo sempre da mesma pressuposição, tal como pudemos mostrar. Ninguém cultivará uma representação romântica da amizade e do amor universal ao próximo como base de sustentação – nem para a pólis antiga, nem para o grande estado técnico moderno. No entanto, parece-me que as pressuposições para a dominação dos problemas vitais do mundo moderno não passaram a se mostrar como diversas daquelas que foram formuladas na experiência grega de pensamento. Em todo caso, o progresso da ciência e de sua aplicação racional à vida social não criará nenhuma situação tão totalmente diversa que não se precisaria mais de "amizade", ou seja, de uma solidariedade suportadora, que é a única a tornar possível a estrutura de ordenação da convivência humana. Seria certamente uma incompreensão se acreditássemos que, em um mundo transformado, um pensamento passado precisaria ser renovado enquanto tal. O que está em questão é muito mais utilizá-lo como corretivo e reconhecer os desfiladeiros do moderno pensamento da subjetividade e de seu voluntarismo. Trata-se de desconcertos – não do homem, não da ciência e não causados pela ciência, mas desconcertos tais que se estabeleceram por meio da crença desmedida na ciência em meio à civilização moderna. Nesse sentido, acredito que o grande monólogo, que as ciências mesmas poderiam apresentar em sua consumação ideal, precisa permanecer assentado no elemento comum comunicativo, no qual nós nos encontramos enquanto homens. Assim, parece-me válido para a ciência do homem que o conceito moderno de ciência metódica possa persistir com todo o rigor de suas exigências, que nós, porém, precisemos reconhecer os seus limites e aprender a retomar o nosso poder cognitivo em um saber refletido, que se

---

10. Mais detalhadamente sobre o papel da amizade na ética grega "Freundschaft und Selbsterkenntnis" (Amizade e conhecimento de si), in: *Ges. Werke*, vol. 7 (n. 16).

nutre da tradição cultural da humanidade. Nós deveríamos manter isso constantemente em vista junto ao fomento das ciências pelo homem.

Mesmo no outro e no diverso pode-se realizar uma espécie de encontro consigo mesmo. Mais urgente do que nunca, porém, se tornou a tarefa de aprender a reconhecer no outro e na alteridade o comum. Em nosso mundo que está se agrupando de maneira cada vez mais estreita, culturas, religiões, hábitos e avaliações profundamente diversos estão entrando em contato. Seria uma ilusão achar que só um sistema racional da utilidade, por assim dizer, uma espécie de religião da economia mundial, poderia regular a convivência humana sobre esse planeta que está se tornando cada vez mais estreito. A ciência do homem sabe que se exige cada vez mais do homem uma virtude política, assim como a ciência exigiu desde sempre uma virtude humana. O mesmo vale em face da pluralidade de línguas. Também nesse caso somos confrontados no âmbito da realização pensante de nossa existência com a pluralidade de outras línguas e não deveríamos acreditar que seria a nossa tarefa e nosso privilégio impor aos outros os questionamentos que cresceram a partir de nossa experiência de vida e que estão sedimentados em nossa experiência linguística. Também aí, até o cerne do pensamento conceitual, precisaremos tomar sob a nossa égide o diálogo entre as línguas e entre as possibilidades de compreensão que estão estabelecidas em todas as línguas. A ciência do homem, em toda a sua multiplicidade, tornou-se para nós todos uma tarefa ética e filosófica.

2
A ideia da filosofia prática (1983)

Como sabemos, a ideia da filosofia prática foi desenvolvida por Aristóteles em uma reação à matemática teleológica platônica do bem, que reluz através da narrativa mítica do *Timeu*, assim como através da narrativa socrática do *Filebo*[11]. Ela corresponde, no campo das coisas humanas (do ἀνθρώπινον ἀγαθόν[12] ou do πρακτὸν ἀγαθόν[13]), àquilo que Aristóteles contrapôs no campo das coisas naturais (dos φύσει ὄντα[14]) à metamatemática platônica enquanto uma metafísica: ela corresponde a uma ontologia dos κινούμενα[15] e ao seu ápice no κινοῦν ἀκίνητον[16].

Apesar disso, a filosofia prática também possui a sua base metafísica. A distinção metafísica do homem é ter *logos*, poder escolher e precisar escolher e, por isso, precisar saber ou encontrar "o bem" – a cada vez em uma situação concreta. A expressão aristotélica para tanto é: o homem – como cidadão livre – possui *prohairesis*.

Aristóteles, porém, distingue em seguida duas formas, nas quais um tal saber do bem encontra a sua perfeição, *techne* e *phronesis*; formas que repousam sobre a diferença entre *poiesis* e *praxis*. Distinguir isso pertence mesmo ao conteúdo da filosofia prática e essa distinção tem lugar no sexto livro da *Ética a Nicômaco*. Conhecer os meios para metas previamente dadas e estar informado sobre os meios é um saber ligado ao bem, tomado como algo útil (συμφέρον). Mas se também há uma ἕξις μετὰ λόγου[17], precisamente *techne*, então o próprio bem já é aí pressuposto e não se encontra ele mesmo em questão. Nenhum especialista pergunta se o seu saber ou o seu saber fazer são bons para o univer-

---

11. Sobre as funções paralelas que o *Timeu* e o *Filebo* exercem na obra tardia de Platão, cf. "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles" (A ideia do bem entre Platão e Aristóteles), agora in: *Ges. Werke*, vol. 7 (n. 6).

12. Em grego, no original: o bem humano (N.T.).

13. Em grego, no original: o bem material (N.T.).

14. Em grego, no original: entes naturais (N.T.).

15. Em grego, no original: entes móveis (N.T.).

16. Em grego, no original: o motor imóvel (N.T.).

17. Em grego, no original: uma ação através da linguagem (N.T.).

sal[18] (como κοινῇ συμφέρον, como δίκαιον καὶ ἀγαθόν)[19]. Essa é muito mais uma questão da própria práxis e da práxis política, que envolvem o "saber do bem", que precisa dirigi-las em meio às decisões.

Mas que tipo de saber é esse? Se estudarmos a introdução do tema "filosofia prática" no início da *Ética a Nicômaco*, então não conquistaremos nenhuma resposta clara a essa pergunta. Já a primeira frase denomina simultaneamente (ὁμοίως) o "saber em geral" (τέχνη, μέθοδος) junto com o saber concreto do bem (πρᾶξις, προαίρεσις). O curso de pensamento dessa introdução inscreve, então, todo o âmbito das τέχναι no âmbito da πολιτική e o que é assim exposto é, por assim dizer, um sistema das ciências práticas (αἱ πρακτικαὶ τῶν ἐπιστημῶν 1094b4). Em verdade, diz-se em seguida que a questão do singular e o seu saber sobre o bem seriam algo com o que precisamos nos satisfazer na ausência de outra possibilidade. No entanto, seria melhor saber o bem para (todo) o povo (ἔθνει) e para todas as cidades (πόλεσιν). Mas já fica claro, a partir do plural πόλεσιν, que se trata, com isso, da questão acerca do "saber em geral" e que aí o único tema continuará sendo a ética individual[20]. No que se segue, o que está de fato em discussão, naturalmente sem qualquer inserção detalhada nessa distinção entre ética individual e política, é simplesmente o caráter metódico da filosofia prática em geral; e isso como uma questão relativa à teoria da ciência. O que gostaríamos propriamente de saber, contudo, é ainda algo diverso: como se comporta essa ciência prática[21] – ética ou política – em relação ao saber prático que o singular realiza *hic et nunc*?[22] Entrementes, aprendemos efetivamente a partir do prosseguimento da *Ética a Nicômaco* (Livro Z), que *praxis* não é *poiesis* e a *phronesis* não é *techne*, e também nos lembramos de que Aristóteles fala expressamente da φρόνησις πολιτική, da racionalidade do governante e do político, e de que ele tinha completa clareza quanto ao fato de uma tal racionalidade não poder ser adquirida por meio da participação com sucesso em suas preleções sobre "política". O que está em questão aqui não pode ser uma relação entre teoria e aplicação "técnica", se é que a filosofia prática compreende corretamente a si mesma.

Todavia, a discussão metodológica do primeiro livro oferece uma resposta indireta à nossa pergunta – no sentido de uma restrição prudente daquilo que pode ser ensinado no campo da filosofia prática. A filosofia prática já pressu-

---

18. É assim que o próprio Aristóteles argumenta contra Platão: EN A4, 1097a3ss; EE A8, 1218b et ali.

19. Em grego, no original: justo e bom (N.T.).

20. De qualquer modo, também se pressupõe aqui com isso uma relação positiva com a práxis, quando não se diz sobre o ἀγαθόν na *polis* apenas que seria mais importante apreendê-lo (λαβεῖν), mas também conservá-lo (σῴζειν) – o que quase não pode ser restrito a uma mera "apreensão" teórica e a um "manter em mente", se é que ele é caracterizado como o mais divino.

21. EN Z8, 114b23s.

22. Em latim, no original: aqui e agora (N.T.).

põe educação, isto é, exercício e formação madura dos modos de comportamento (ἦθος) junto àquele que aprende (exatamente como junto àquele que ensina) e, tal como veremos em seguida, não há nenhum *ethos* sem *logos*. Esse é mesmo o foco de toda a construção da *Ética a Nicômaco*: o fato de as virtudes éticas serem indissolúveis da virtude dianoética da *phronesis*. (Nós veremos mais tarde que a indissolubilidade da *phronesis* vale até mesmo para a outra virtude dianoética, a *sophia*). Tudo isso é pressuposto *in* concreto, se é que uma πρακτική μέθοδος em geral deve ter um sentido. Início e princípio (ἀρχή) é aqui o "que" (*quod*), o ὅτι[23]. Toda *philosophia* genérico-conceitual pode no máximo facilitar ao singular encontrar a meta (como uma marca estabelecida na meta, σκόπος, uma finalidade (*Zweck*), um "pino" (*Zwecke*)[24] – em alemão mais antigo: um *Zwack* – facilita no caso do tiro com o arco que se acerte a meta, de modo que o atirador acerta o "ponto preto" do alvo)[25].

Talvez continuemos perguntando: como é que a filosofia prática, que não é realmente teoria, pode facilitar algo assim? A moralidade (para falar como Kant: o sentimento do dever – para falar como os ingleses: o *moral sense*) precisa efetivamente da filosofia? Desde que Kant reconheceu que Rousseau tinha colocado as suas ideias no lugar, ficou claro que essa é uma pergunta central da ética. Em verdade, Aristóteles não coloca essa questão expressamente, tal como Kant o faz ao final da primeira seção de sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*. No entanto, por fim, também está implícita mesmo em sua "filosofia prática" uma resposta a essa pergunta.

Nós só precisamos nos livrar do preconceito de achar que, com a sua doutrina das duas virtudes dianoéticas[26] e com a sua classificação da vida teórica (K7) em uma posição superior à vida prática colocada em segundo lugar (K8), Aristóteles teria realmente apresentado uma alternativa à nossa escolha. Nós não estamos colocados diante da escolha quanto a se queremos ser deuses ou homens. A relação entre racionalidade teórica e prática, *sophia* e *phronesis*, é muito mais a relação de uma condicionalidade recíproca. Isso fica claro no 13º *capítulo do livro 6 da Ética a Nicômaco* e é a partir daí que é preciso compreender as exposições ao final da ética, festejando o ideal da vida teórica. Como somos homens e não deuses, mesmo a "segunda melhor forma de vida", a práxis, também não é nada que alguém que vive na teoria teria o direito de ignorar. Inversamente, porém, também não há nenhum homem prático que

23. EN A2, 1095b6; A7, 1098b2.

24. Há uma proximidade etimológica entre finalidade (*Zweck*) e pino (*Zwecke*) em alemão, que é pontuada por Gadamer na passagem acima (N.T.).

25. EN A1, 1094a23.

26. O fato de só haver duas virtudes dianoéticas, respectivamente a *arete* do *logos* teórico e do *logos* prático, não deveria escapar ao leitor atento do livro Z da *Ética a Nicômaco*.

não fosse também teórico (a única diferença é que eles o são na maioria das vezes de modo ruim). A distinção conceitual entre *sophia* como uma virtude apenas teórica e *phronesis* como uma virtude prática é artificial e só é realizada por Aristóteles em função da clarificação conceitual. Ela não possui nenhum ponto de sustentação no uso linguístico do tempo, tal como o uso linguístico do próprio Aristóteles o atesta[27].

Para o método da filosofia prática, isso significa que temos de começar pelos *legomena* – pelas *doxai*[28] gerais sobre o bem, a *eudaimonia*[29] e as *aretais*[30]. Todos têm os seus pontos de vista sobre isso, ainda que com frequência só o tenham de um tal modo que acolhem os pontos de vista de outros. Mesmo nesse caso é válido dizer: quem faz isso reivindica um "saber" universal[31]. Ele acredita saber o que é o correto. Ele acredita ser um σοφός ou pensar o que o σοφός diz. O filósofo pode esclarecer e apaziguar a contenda sobre essas coisas, o ἀμφισβητεῖν, por meio de seu auxílio e de seu ensinamento teórico – pelos meios do pensamento conceitual. Esse é o sentido da "filosofia prática". Com certeza, todo ensinamento teórico sobre algo prático já pressupõe a "arete", cujo "tipo" é apreendido no conceito. Nesse ponto, concordo com Fritz – não se trata de conceitos inexatos, mas de conceitos que são inexatos segundo a sua essência. Como sabemos, Aristóteles advertiu reiteradamente no âmbito prático contra a pseudoagudeza dos argumentos, que não fazem jus ao ὅτι[32]. Tudo depende apenas do οἰκεῖος λόγος[33, 34]. Só quem possui um lugar "na sociedade" – e isso significa: em sua pólis – está em condições de perceber argumentações dissonantes com a coisa em sua insustentabilidade. Somente ele pode ensinar e se

---

27. EN A9, 1098b24, que corresponde à EE (N.T.).

28. Do grego: opiniões (N.T.).

29. Do grego: felicidade (N.T.).

30. Do grego: virtudes (N.T.).

31. Cf., por exemplo, διαφορὰν καὶ πλάνην 1094b15, ἀμφισβητοῦσιν 1095a20s, πολλοὶ λόγοι πρὸς αὐτὰ καταβέβληνται 1096a9 e a referência expressa aos λεγόμενα 1098b6. EE A2, 1214b6 diz expressamente que todos que conseguem viver segundo a sua própria escolha perseguem um σκοπὸς τοῦ καλῶς ζῆν, se eles não vivem, por exemplo, ao sabor do vento, sem sentido e compreensão. O que fica extremamente claro nesse contexto é que "filosofar" tem lugar junto a todas as pessoas, mesmo quando elas vivem βοσκήματα. Por exemplo, o epitáfio de Sardanapal é ele mesmo expressão de um "saber" requisitado. Particularmente elucidativo 1095a23segs.: Os πολλοὶ compreendem de maneira diversa a eudaimonia, ἄλλοι δ'ἄλλο, mesmo cada homem compreende algo diverso de acordo com as circunstâncias – quando ele está doente, a saúde; quando é pobre, a riqueza. Mas como eles estão conscientes de sua ignorância, eles seguem aqueles que ensinam μέγα τι καὶ ὑπὲρ αὐτούς, os σοφοί.

32. Em grego, no original: que (N.T.).

33. Em grego, no original: a língua de casa (N.T.).

34. Cf. EE A6m 1216b40ss.

tornar um πεπαιδευμένος[35], evitando a ἀπαι - δευσία[36], isto é, ele pode ser crítico (κρίνειν καλῶς). Aristóteles chega ao ponto de dizer que ele também considera esse ponto válido para a "política". Quem não formou a sua racionalidade política como cidadão de uma cidade não pode aplicar racionalmente o saber relativo ao universal; por exemplo, o ideal de uma constituição de estado ou uma reunião ampla de formas políticas de constituição. Em uma intensa recusa aos teóricos profissionais (sofísticos) do estado, Aristóteles afirma isso em uma passagem acentuada, no final da *Ética a Nicômaco*, antes de passar para a sua "política" (EN K10). Não posso discutir aqui a difícil questão dessa transição. A massa de escritos reunida sob o título "política" também não concretiza o anúncio que podemos ler na conclusão da *Ética a Nicômaco*. Mas não pode haver nenhuma dúvida quanto ao fato de as condições restritivas que Aristóteles discute lá para a arte da legislação também valerem para a "política".

Para a moderna teoria da ciência, essas são exigências por demais inaceitáveis. É isso que devemos denominar "saber": aquilo que tem por pressuposição o *ethos* e o *logos* da vida vivida aqui e agora? Que terrível subjetivismo, relativismo, historicismo não nos ameça aí! E, contudo, como as coisas se comportam em verdade nas ciências humanas, nas *humaniora*? Se aplicássemos com rigor o conceito de ciência deduzido das ciências naturais às ciências históricas, então não restaria muita coisa dessas ciências. Foi isso que o "vienense" Viktor Krafft ilustrou bem, ao atribuir, sem consideração das perdas, no máximo dez por cento de cientificidade à ciência histórica. As ciências sociais modernas não pensariam de maneira diversa, contanto que elas conseguissem preencher melhor por si mesmas o seu próprio ideal de ciência e não se encontrassem com boas razões no nível universal do prognóstico científico, o nível que possui, por exemplo, a previsão do tempo na meteorologia. Aqui como lá, as condições periféricas para a aplicação de um aparato legal universal são por demais numerosas.

A contraprova não pode ficar de fora por muito tempo e a filosofia prática de Aristóteles me parece ser o único modelo, que se encontra à nossa disposição para tanto. Em verdade, ante o conceito moderno de ciência que foi formulado por Galileu, Huygens, Kepler e Newton, os estudos humanistas apoiaram-se na tradição da retórica e no seu arsenal tópico, nos argumentos plausíveis (Vico). No entanto, acredito que fizemos bem quando limitamos esses ajustes da doutrina histórica do método à metodologia das ciências naturais e restituímos à tradição na qual nos encontramos, à tradição na qual cada ser pensante se encontra, qualquer que seja ela, o seu direito epistemológico.

---

35. Em grego, no original: alguém dotado de educação (N.T.).

36. Em grego, no original: falta de formação (N.T.).

Para a tradição da retórica, encontrar-se na tradição era algo autoevidente. Esse fato constituía o sentido da tópica, do uso de *loci communes*[37]. Nós, em contrapartida, precisamos justificar esse fato por meio de uma análise hermenêutica expressa. Nós concederemos, nesse caso, o direito pleno à racionalidade crítica que é comum a todas as ciências e a todo comportamento racional do homem no mundo. No entanto, teremos de lembrar aos teóricos desse racionalismo crítico, assim como aos lógicos, aos analistas da linguagem e aos teóricos da informação, que o seu procedimento racional e, com maior razão, o instrumentário metodológico que eles burilam e refinam cada vez mais, não conseguem desempenhar senão uma função secundária e não auxiliam a, efetivamente, formular as perguntas que nos mobilizam como homens mortais, como portadores de culturas, como representantes de tradições - para não falar de auxiliar em uma contestação da legimitidade dessas questões, em uma eliminação ou redução delas. Eles chegam tarde demais para isso. A dimensão hermenêutica, na qual acontece o diálogo da humanidade desde os primórdios de sua história e na qual esse diálogo se abre hoje na escala mundial de nossa cultura da humanidade em seu crescimento conjunto, está pré-ordenada a tudo isso. Além disso, esse diálogo nos confronta a todos constantemente com o outro, o diverso, o estrangeiro e novo. E precisamente porque nós mesmos não somos pessoas quaisquer que estão em qualquer lugar, mas somos nós mesmos quem nós somos, isso nos torna pela primeira vez efetivamente conscientes de quem nós somos e do que pode vir a acontecer com todos nós .

Aristóteles não me parece apenas pertencer, em um sentido mais universal, a esse grande diálogo da humanidade, que vale conjuntamente para os grandes clássicos do pensamento. Precisamente a sua "filosofia prática", a obra-prima desse gênio da racionalidade, remete-nos para o aberto. Ele cindiu a filosofia prática da filosofia teórica, mas abriu justamente por meio daí perspectivas teóricas, às quais deveríamos dedicar hoje uma nova atenção - hoje, ou seja, na situação crítica de nossa cultura da humanidade em seu desvio em direção à aplicação desmedida de nosso poder científico e técnico.

O fato de, ao lado daqueles outros inícios dotados da mais elevada universalidade, isto é, ao lado dos princípios da lógica e da metafísica, o "que" (τὸ ὅτι) pode ser início (princípio) rearticula a essência do homem, que se vê exposto aos riscos do querer saber e do poder fazer, com as ordens da vida, ordens que essa essência criou para si como essência social e formadora de estados e que ela cria constantemente uma vez mais - de maneira racional. Pois o homem é um ser racional, mesmo que ele também seja com frequência um ser irracional. Enquanto ser racional, porém, ele sabe escolher, o que significa, contudo, que ele usa a sua capacidade crítica no que há de pequeno e no que há de grande,

37. Em latim, no original: lugares comuns (N.T.).

produzindo, assim, uma constante transformação das ordens de sua vida. Não é apenas o *ethos* que o define – ele também é *logos*, ou seja: ele também é seu saber e pensar. De acordo com as duas direções – de acordo com a direção das mais elevadas universalidades e com a direção das últimas concreções, Aristóteles deu a última palavra ao *nous*. Tanto o querer saber mais elevado quanto o precisar escolher racional são formas do *logos*, nas quais vige *nous*. Mesmo a racionalidade prática é uma forma de racionalidade, tal como Aristóteles o mostra à medida que descreve a reflexão prática segundo o modelo lógico do silogismo, tal como Chaim Perelman, de quem hoje sentimos a falta, elevou à evidência em seus trabalhos sobre "argumentação racional" a partir das experiências atuais relativas à ordem jurídica. Perelman pôde se valer para tanto do auxílio da terminologia francesa, que sabe distinguir entre *rationalité* e *raisonnabilité*. Mesmo em nosso uso linguístico alemão, algo semelhante ressoa naquilo que é importante para nós, algo que transcrevi com o termo "racionalidade". Aqui se mostra a sabedoria da língua falada, na medida em que ela não se deixa estreitar em meio à alternativa cunhada a partir de preconceitos unilaterais entre "racional" e "irracional".

Para fazer jus à realização grega, porém, precisamos imaginar antes de tudo de maneira concreta em que situação de penúria conceitual se encontrava a filosofia que se iniciava, quando ela se dispôs a conquistar a partir da língua falada os conceitos apropriados para o saber teórico e para o saber prático e, nos dois âmbitos, para a relação entre *nous* e *logos*. Com certeza, os gregos não tinham que lutar como nós com o conceito de racionalidade encurtado por meio da noção de método, um conceito que domina a ciência e a filosofia modernas. Para os gregos, porém, o que estava em jogo era uma tarefa muito mais gigantesca. O que estava em questão aí era o desbravamento de um solo linguístico até então nunca penetrado. Foi isso que Kurt von Fritz deixou claro junto ao conceito de *nous* por meio de um trabalho cuidadoso em termos de história da palavra e de história do conceito, que conduz até a filosofia clássica[38]. Outrora, com o combate da sofística por meio de Platão e com a virada para os *logoi*, a formação conceitual filosófica tinha apenas se iniciado.

No *Fédon*, Sócrates é apresentado de um tal modo, que ele parece ter nutrido cuidadosamente a expectativa que a "introdução do conceito de *nous*" por Anáxagoras tinha representado para ele e, segundo Platão, essa expectativa teria sido desiludida. Com isso, Platão não faz certamente justiça a Anaxágoras – e ele tampouco quer fazer justiça a ele. Em realidade, não se pode duvidar de que o próprio Anaxágoras sabia com certeza o que o seu discurso acerca do *nous* implicava. Esse discurso designa uma tarefa analítico-concei-

---

38. Kurt von Fritz. *Die Rolle des* νοῦς (O papel do νοῦς). Reimpresso in: H.-G. Gadamer (org.). *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* (Em torno do mundo conceitual dos pré-socráticos). Darmstadt, 1968, p. 246-363.

tual. A mesma tarefa ressoa por vezes realmente nos diálogos platônicos, mas só chega a encontrar um desdobramento real e mais penoso nos escritos doutrinários de Aristóteles e, em verdade, justamente a partir do conceito de *nous*. Essa palavra já era há muito familiar no uso linguístico geral, mas havia verdadeiros abismos a superar para o pensamento filosófico - e continua havendo efetivamente esses abismos para nós.

Com certeza, a filosofia eleata e o seu emprego da palavra *nous* estava por toda parte desde Platão. Não obstante, por sobre o caminho que passou pela latinização da linguagem conceitual grega, a palavra foi conduzida por fim ao conceito esvaecido do "pensar". O "cogito" cartesiano foi, então, colocado no centro por meio da filosofia da identidade do idealismo alemão e introduziu como o princípio da consciência de si, juntamente com o seu monopólio da certeza, a formação idealista do sistema. Assim, é para nós duplamente difícil ver em seu horizonte verdadeiro e interpretar produtivamente a formação conceitual aristotélica e a incansável aporética, com a qual Aristóteles trabalha. Mas já precisamos retornar a Anaxágoras.

Por sorte, no caso de Anaxágoras, graças à aplicação de Simplício, temos citações realmente detalhadas, que nos colocam em contato com o escrito, que é citado no *Fédon*. Essas citações permitem-nos reconhecer que o Sócrates platônico não fez jus à teleologia secreta, que é tangível no texto de Anaxágoras. No texto, o *nous* é introduzido como o único ser "puro e desprovido de mistura" e como o impulso mobilizador da gênese do mundo. O que é descrito aí é o modo como, por meio do *nous*, na massa originária informe, surgem todas as separações e diferenciações e como se forma, com isso, a ordem do mundo em toda a multiplicidade de suas figuras (ἰδέαι). O movimento desencadeado pelo *nous* conduz, portanto, para uma cisão do diferenciável e, com isso, por fim, a algo como um diferenciar. Para o uso linguístico dos gregos, é justamente isso que reside inconfundivelmente na palavra *nous*. Assim, o *nous* se mostrava como o escapar do "aí" e é a isso que a palavra desde o início visava e que se ratifica no pensamento eleata. A partir desse ponto, então, Platão destacou a dimensão "noética" dos números e das figuras, chegando até as ideias e até "o próprio bem".

Aristóteles desenvolve em seguida as implicações conceituais. A *psyche*, ou seja, a vitalidade dos seres vivos, é marcada distintamente pelo cindir (κρίνειν) e pelo movimentar (κινεῖν). Com isso, o "cindir" já se transforma em "diferenciar". Nessa transformação reside um problema, que permanece no fundo sem ser resolvido e que se mantém constantemente presente no pensamento aristotélico. Trata-se da passagem da física para a metafísica, uma passagem que ganha a palavra no sentido de *nous*: o *nous* vem de fora e "entra pela porta" (Θύραθερ), propagando-se aí como a luz, de modo que todas as diferenças passam a ser visíveis no mundo. Isso é destacado por Aristóteles tanto no escrito sobre o surgimento dos seres vivos, quanto na antropologia do *De anima*

como a parte eterna e imutável da alma e aponta, com isso, para a divindade dos imortais[39].

Com isso, porém, o que se pretende dizer não é que foram esses ajustes religiosos posteriores que impeliram Aristóteles à metafísica. Trata-se evidentemente muito mais do contrário. A física já pressupõe no com certeza bem antigo *protreptikos* a oposição entre *dynamis* e *energeia* como um conceito totalmente corrente: como um conceito de *energeia*, que visa à mobilidade sem movimento. Essa é uma formação conceitual que pertence à física, que conduz, em seguida, no livro Λ da *Metafísica*, à ontoteologia, e que é basilar para as éticas. Precisamos observar aqui como Aristóteles ainda não possui nenhuma outra possibilidade categorial no *De anima* senão caracterizar o papel do *nous* no homem por meio do par conceitual ποιεῖν e πάσχειν – ou seja, "produzir um efeito" e "sofrer a ação de um efeito". Nós notamos exatamente a mesma coisa, porém, em uma passagem característica do *Sofista* platônico, que observa a inadequação de "produzir um efeito" e "sofrer" para o conhecimento, mas que só consegue introduzir um argumento retórico para evitar essa inadequação.

O que começa aqui prossegue finalmente na latinização como *actus purus* e escreveu a história dos dogmas cristãos.

Com isso, não estou buscando um desenvolvimento aristotélico ou a sua inserção em uma construção sistemática moderna. Duvido que os escritos doutrinários aristotélicos, e, antes de tudo, a *Metafísica*, possam ser efetivamente tão plenamente acabados quanto a filosofia escolástica da Alta Idade Média e quanto mais ainda o emprego contrarreformador do conceito de sistema sugerem. Sob o pano de fundo dessa convicção, também não encontro nenhum problema particular na conclusão da *Ética a Nicômaco*. É claro que a avaliação maximamente elevada do ideal de vida teórico pertence, de maneira totalmente autoevidente, ao contexto da doutrina prática da *eudaimonia*, com a qual a preleção sobre ética de Aristóteles e a sua doutrina do ideal de vida se iniciam. Também aqui, tal como na *Metafísica*, projeta-se uma doutrina de Deus a partir da vida humana e a partir da experiência entusiasmante que o homem possui na conquista puramente teórica do conhecimento, uma doutrina que permanece compatível com a crença popular e com o culto público aos deuses.

E se Aristóteles, em função da clareza dos conceitos, cindiu mutuamente as duas, *sophia* e *phronesis*, como virtudes da teoria e da práxis, então temos com maior razão o direito de refletir sobre a unidade velada das duas, uma unidade que o gênio da língua grega resguardou para nós. A "sabedoria" mos-

---

39. Gen. An. B3, 736b28: ϑεῖον εἶναι μόνον. De an. Γ 5, 430a28: τοῦτο μόνον ἀϑάνατον καὶ ἀΐδιον.

tra-se no âmbito teórico, assim como no prático, e consiste, por fim, na unidade entre teoria e práxis. A palavra *sophia* diz isso. Nesse caso, porém, Aristóteles permanecerá o parceiro privilegiado de nosso diálogo – ele que, ante o ideal da Modernidade de um mundo dominável pelo saber e pelo poder, apresenta para nós o ideal da razão, o ideal de um mundo racionalmente ordenado, compreensível, no qual temos de viver.

3
Historicidade e verdade (1991)

Quando eu mesmo entrei no início dos anos de 1920 na situação de discussão da filosofia do século XX, havia dois problemas que nos mobilizavam ao máximo. Por um lado, tínhamos o problema da consciência histórica em face da validade universal e da imperatividade total da verdade. Por outro lado, tínhamos a questão de saber de que maneira apropriada o filósofo pode falar - e talvez mesmo precise falar - sobre o divino.

O primeiro desses temas estava na ordem do dia, desde que o predomínio de Hegel (depois da morte do filósofo) se diluiu e, em uma recusa a Hegel por parte da escola histórica, as coisas foram sendo conduzidas ao desenvolvimento do sentido histórico e de sua legitimação teórico-científica. Essa foi uma das grandes consequências da Modernidade, que está ligada da maneira mais estreita possível à radicalidade do esclarecimento moderno[40].

Se partirmos dessa primeira raiz, de Hegel, o caminho passará pela escola histórica, conduzirá antes de tudo a Dilthey, ao teórico representativo da escola histórica, a partir dele, à escola de Dilthey e, então, aos efeitos posteriores em Troeltsch e em Max Weber. Esse percurso transpõe-nos para o interior da situação de discussão, em cujas aflições eu mesmo já caíra como jovem pupilo da escola neokantiana de Marburgo.

Em verdade, o que estava em jogo era a questão filosófica fundamental do assim chamado historicismo. Ela consistia na pergunta sobre como deveria ser afinal efetivamente possível levantar, enquanto pensador, petições de verdade, se nós estamos conscientes da própria condicionalidade histórica de toda tentativa de pensamento? Espero poder mostrar que esse não é um problema particular dos séculos XIX e XX, mas um problema que domina o conjunto da tradição metafísica desde os dias de Platão, incluindo aí todo o nosso pensamento.

---

40. Esse seria um tema por si. Na semana dos festejos de minha universidade, a Universidade de Heidelberg, fiz uma exposição sobre a conexão entre esclarecimento e romantismo, entre a atitude científica moderna e o sentido histórico. Ver quanto a isso no quarto volume da série *Hermenêutica em retrospectiva* o texto "A Universidade de Heidelberg e o nascimento da ciência moderna" (n. 7).

No que diz respeito a esse questionamento, tenho uma dívida particular para com Heidegger, que me ofereceu outrora pela primeira vez as ferramentas adequadas. Em verdade, também se falava sobre história na escola de Marburgo, mas isso acontecia mais no sentido de que esse era o domínio do contingente, para o qual nós só nos voltamos, quando não conseguimos mais seguir adiante corretamente com as grandes tarefas filosóficas de pensamento e nos espraiamos em uma "história dos problemas". Foi para mim efetivamente uma libertação o modo como o jovem Heidegger acolheu com distância, no início dos anos de 1920, por um lado por meio de Husserl, a fenomenologia matizada de modo neokantiano e como ele retornou, por outro lado, a Dilthey. Tal como o próprio Heidegger me contou, ele arrastava consigo para casa - isso aconteceu antes ainda da edição das obras de Dilthey ter sido lançada - os pesados volumes da Academia das Ciências de Berlim, nos quais Dilthey adorava esconder seus trabalhos fundamentais; e isso para já se deparar três dias depois com um pedido de devolução porque uma outra pessoa queria ler esses pesados volumes - certamente não por conta de Dilthey, mas, digamos, em função de algum progresso na eletrofísica ou de algo do gênero.

De qualquer modo, tais detalhes biográficos lançam por vezes uma certa luz sobre a real situação do problema. Quem era afinal esse jovem Heidegger? Entrementes, sabemos muito mais sobre os anos obscuros, nos quais Heidegger deixou para trás a sua *performance* de iniciação acadêmica. É assim que denomino de maneira totalmente geral as dissertações que escrevemos. A minha está em seu lugar próprio no mausoléu do esquecimento e não passa de *oracula ex eventu*, que as pessoas tenham começado a achar que mesmo aí já havia algo racional. Heidegger ainda era pouco conhecido em seu percurso filosófico e nos verdadeiros impulsos de seu pensamento, antes de ter surgido em Marburgo e antes de ter escrito *Ser e tempo*. Se considerarmos de perto o seu assim chamado livro sobre "Duns Scoto" de 1917, há aí análises lógico-fenomenológicas brilhantes. No entanto, a motivação própria, que se esconde por detrás dessa obra, foi antes obscurecida do que clarificada pela leve refulgência da figura de Hegel.

Agora, a situação é outra. Nos últimos anos surgiu um volume da gigantesca edição monumental e controversa das preleções e dos escritos de Heidegger[41], uma preleção dos anos de 1921/1922, editada por Walter Bröcker e sua mulher, de maneira tão justa, que ninguém poderá encontrar aí algo a ser excluído. Esses volumes e, mais ainda, a recentíssima publicação no Jahrbuch-Dilthey de 1989, para a qual escrevi uma introdução com o título "O escrito 'teológico' de juventude de Heidegger", ensinam-nos uma coisa com absoluta clare-

---

41. Obra completa vol. 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Interpretações fenomenológicas de Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica). Frankfurt, 1985.

za: a saber, que o que estava em questão para o jovem Heidegger era a justificação pensante de sua fé cristã. Não pode haver controvérsia alguma em relação ao fato de que o que estava em questão era esse problema religioso. Heidegger tinha descoberto outrora Schleiermacher. Ele leu - assim como o próprio Husserl - durante *algum* tempo Rudolf Otto com grande interesse. Isso me lembra do modo como conheci Max Scheler em meus anos de juventude por intermédio do amigo E.R. Curtius. Para a minha perplexidade, Max Scheler não me perguntou sobre os meus honrados mestres em Marburgo, Natorp e Nicolai Hartmann, mas perguntou sobre Rudolf Otto. Era assim que, nas discussões de outrora, por volta de 1920, estava presente o problema da filosofia da religião em uma concepção fenomenológica. Isso fica ainda mais claro se tivermos clareza quanto ao fato de, ao mesmo tempo, a *Carta aos romanos* de Barth e os primeiros escritos de Gogarten, escritos nos quais ele se mostrou como leitor de Kierkegaard, terem chegado às mãos do ávido jovem Heidegger. Quanto a esse tempo, temos agora um testemunho de primeiro nível, o fato de Heidegger ter oferecido, no ano de 1920, uma preleção sobre fenomenologia da religião. Nessa preleção - isso não espantará os conhecedores de seus anos de juventude -, ele falou de início interminavelmente sobre o verdadeiro conceito de fenomenologia. Por fim, os estudantes reclamaram que nunca se falava aí de religião, mas sempre apenas de fenomenologia. Heidegger foi chamado até o decano. O decano, educadamente, como as pessoas já se mostravam há muito tempo - em nosso modesto âmbito das doutrinas filosóficas, nessa filha bastarda das ciências, a universidade dos professores catedráticos não é propriamente exemplar, e é difícil de imaginar que Natorp, meu catedrático, ou Husserl, ou qualquer outra pessoa devessem possuir algo de um mandarim -, disse em todo caso a Heidegger: “Em primeiro lugar, eu gostaria de vos dizer o seguinte: obviamente o senhor tem toda liberdade para subir à cátedra e falar tudo aquilo pelo que o senhor puder se responsabilizar ante a sua consciência científica. Nesse ponto, não gostaria de dizer nada. Mas se o senhor anuncia uma preleção sobre fenomenologia da religião, é preciso que o senhor também fale sobre religião”.

O que fez o jovem Heidegger? Ele reestruturou o plano de sua argumentação até ali e começou com uma leitura da *Carta aos tessalonienses*. Ou seja, ele começou com a célebre introdução do documento mais antigo do cristianismo, com a carta que Paulo escreveu aos Tessalônios, entre os quais ele tinha fundado uma comunidade. Nessa carta, ele escreve à sua comunidade de lá que ela não deveria continuar esperando impacientemente pelo retorno do redentor: “Ele virá como o ladrão na noite”. Assim, a confrontação heideggeriana com o problema do tempo encontrava-se sob o ponto de vista da expectativa e da promessa cristã. Se quisermos falar com os conceitos do Heidegger tardio, já havia aí uma primeira recusa ao pensamento calculador, ao cálculo e à medi-

ção, ao pensamento que encobre e reprime as questões acerca da própria compreensão da existência e de sua finitude como ser para a morte.

Se nos perguntarmos agora como se conectam essas duas anedotas sobre Heidegger carregando os volumes de Dilthey nas costas e sobre o homem inspirado por Kierkegaard e impelido ao pensamento pela mensagem cristã, precisaremos partir do pressuposto de que o que está em questão é a possibilidade da metafísica na era da ciência.

Sob a pressão desse problema, Heidegger descobre um "novo" Aristóteles. Lembro-me muito bem do modo como uma primeira intelecção impositiva, era essa a impressão que tínhamos, foi-nos outrora intermediada por Heidegger em relação à metafísica grega, a saber, a intelecção de como aquela questão genérica sobre o sentido do ser estava necessariamente em conexão com a questão acerca do ente supremo, do divino. Pode-se dizer que o livro Λ da *Metafísica* representa a certidão de nascimento da ontoteologia. Gostaria de sublinhar, porém, por minha parte, a palavra *física*. Pois a questão aristotélica acerca do ser ou a questão acerca da filosofia primeira estão fundadas sobre a física. A assim chamada "metafísica" de Aristóteles talvez não seja outra coisa senão uma coletânea de questões e análises que surgiram a partir da física de Aristóteles - e ela sintetiza, por assim dizer, tudo aquilo que se encontra por detrás da fundamentação de uma física teleológica em termos de questões de princípio. Se Heidegger denominou isso juntamente com Feuerbach "ontoteologia", esse fato toca com certeza um lado do projeto aristotélico, antes de mais nada, o modo como esse projeto é apresentado no livro Λ da *Metafísica*. Seria melhor dizer que o projeto vence uma falta de clareza no livro Λ da *Metafísica*. Essa falta de clareza acha-se entre o pensamento analógico, por um lado, e o pensamento πρός ἕν[42], o pensamento em direção ao motor supremo, por outro lado. Essas são coisas difíceis e realmente questões em aberto. Não posso falar sobre esse tema senão a partir das questões que me mobilizam.

Havia ainda uma outra motivação que continuou me acompanhando sempre nos anos posteriores: trata-se de meu encontro, minha proximidade amistosa e ao mesmo tempo a minha distância intelectual em relação a Leo Strauss[43]. Esse filósofo político que fez carreira na América, mas que provém de nossa terra natal, da região de Hessen, já tinha tocado, em seu primeiro trabalho, em um tema que também permaneceu em certo sentido o tema de minha própria vida. Trata-se do tema da *querelle des anciens et des modernes*[44]. No século XVIII, na brilhante Paris de Luís XIV, os literatos foram incumbidos de um debate. A questão era: é efeti-

42. Em grego, no original: em direção ao uno (N.T.).

43. Ver quanto a isso *Ges. Werke*, vol. 2, p. 414ss., assim como a minha correspondência com Leo Strauss publicada no *Independent Journal of Philosophy* (1978), p. 5-12.

44. Em francês no original: a querela entre os antigos e os modernos (N.T.).

vamente possível ir além do caráter modelar da literatura clássica greco-latina? Será que nós temos efetivamente uma chance, se entrarmos como "modernos" em uma tal competição com os "antigos"? Essa questão desencadeou inicialmente os seus debates no âmbito literário e, então, continuou influenciando durante muito tempo toda a discussão no esclarecimento alemão. Nós a encontramos em Garve, em Gellert, em Spalding e em todos os autores filosófico-populares possíveis do século XVIII. Temos aí um questionamento totalmente autoevidente: até que ponto a Modernidade poderia entrar em uma competição com a Antiguidade? Minha tese é – e essa não é nenhuma tese por demais ousada: a consciência histórica trouxe a solução para essa querela. A consciência histórica deixou claro a impossibilidade interna de toda mera imitação do passado – formulado na célebre expressão de Goethe: cada um é à sua maneira um grego, mas ele o é. Com isso, Goethe queria dizer explicitamente que não se pode imitar os gregos e que não há nenhuma "volta".

A sentença de Goethe está fundada na intelecção de que não podemos optar pelos "antigos" – e, no entanto, há aí algo para o que precisamos constantemente olhar: para a urgência da questão socrática e para a luminosidade do pensamento ao qual essa questão convoca. É preciso realizar as duas coisas. Meus diálogos com Leo Strauss versavam sempre sobre essa questão. A correspondência que se encontra nesse ínterim publicada também trata do mesmo. Strauss não conseguia perceber que uma reflexão sobre a temporalidade de nossa compreensão e sobre a historicidade de nossa existência nem sempre já se encontra em jogo. Em face do fato de que Platão e Aristóteles, os grandes pensadores da Antiguidade, teriam levantado a pergunta sobre o bem sem qualquer relativismo, assim pensava Strauss, não poderíamos nos desviar da imediatidade antiga da questão acerca do bem.

O próximo passo em nossa meditação precisa verificar a afirmação, que fiz no início, de que a problemática moderna do historicismo não é nada completamente moderno, mas só representa uma forma especificamente moderna, correspondendo, porém, a uma história muito mais antiga que aponta para os interesses pelo problema que atravessam a filosofia ocidental. Tal como acredito, é possível mostrar isso muito bem.

De início está claro que a mensagem cristã impôs ao pensamento humano um questionamento de um tipo completamente novo. A encarnação, o tornar-se homem por parte de Deus e a ressurreição a partir da morte simplesmente não têm como ser pensados a partir de conceitos gregos. A grande história do Ocidente cristão consiste na tentativa constante de fazer jus ao paradoxo da mensagem cristã com a única linguagem conceitual, que se encontrava previamente dada para a cultura cristã emergente, a saber, com a linguagem conceitual grega e com a sua variante latina. O que está em questão é o problema que veremos despontar mais tarde, uma vez mais na crítica kierkegaardiana à dialéti-

ca de Hegel, e que culmina na autêntica coetaneidade da morte e do sacrifício cristão com a exigência da fé feita aos homens.

Nessa situação, entra em cena um problema totalmente novo: esse é o problema que, com os conceitos da escolástica, nós denominaríamos o problema da contingência. Isso significa que não são agora apenas as ordens em suas regularidades e em sua força de formação, tal como acontecia na grande visão do mundo da especulação grega, que produzem um efeito sobre o mundo experimentado por nós e que se tornam, assim, objeto do conhecimento pensante. O que está em questão agora é precisamente o inconcebível daquilo que só acontece uma vez. Isso se reflete, por exemplo, em uma terminologia bastante familiar do presente, quando as pessoas usam a expressão "facticidade". Essa é uma palavra, na qual escutamos algo, quando exercitamos nossos ouvidos – e, se quisermos filosofar, nós precisamos aprender a escutar as palavras. O termo "facticidade" veio ao nosso encontro, até onde os meus estudos semânticos deram resultado, pela primeira vez no interior da mediação dialética hegeliana da encarnação com o terceiro artigo de fé, ou seja, entre a crença pascal, a facticidade da ressurreição e a bênção do Espírito Santo e, com isso, com a constante renovação da fé pentecostal no crente.

Nós nos deparamos com uma tal dissolução extrema da unicidade no interior da filosofia de Hegel. Em contrapartida, insistiu-se por parte da teologia na unicidade do acontecimento, no fato enquanto fato e, assim, formou-se o novo conceito de facticidade, a fim de dar ao fato enquanto fato um novo valor conceitual próprio. Não é certamente difícil de ver como mesmo o problema do tempo aparece, com isso, sob uma nova luz. Esse "agora" não representa apenas uma posição pontual no contínuo dos agoras que se seguem uns aos outros. Ao contrário, ele é um agora, que contém em si o seu passado e o seu futuro e que é mais do que a cabeça de Jano do perecimento e do desaparecimento, que a dialética eleática e a dialética hegeliana tinham tornado vigente aí.

Pois bem, minha questão é: o que significa essa problemática da temporalidade para a justificação ou para o domínio pensante da possibilidade da crença? Mais não será concedido jamais ao filósofo. E eu acredito que nós, em particular por meio da virada hermenêutica da fenomenologia, conquistamos um acesso nesse ponto – essa virada hermenêutica, que remonta ao Heidegger de *Ser e tempo*, o qual segue nesse ponto a Dilthey, e que tentou mostrar o fato de não haver nenhum conceito apropriado do ser-aí humano que não esteja direcionado para esse milagre e esse enigma do "aí" no ser-aí.

No ano de 1929, Heidegger publicou o seu segundo livro, o seu livro sobre Kant[45], no qual para nosso espanto "*Dasein*" (ser-aí) não era mais escrito em

---

45. Gadamer refere-se ao livro *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant e o problema da metafísica) (N.T.).

uma palavra, mas como "*Da-Sein*" (aí-Ser), com hífen e com o ser (*Sein*) escrito com letra maiúscula[46]. Aí-Ser, portanto, era o ser como ser do aí e não era pensado como um ente que é aí. Como é que esse ser do aí pode ser pensado? Que estrutura de temporalidade, que estrutura de presentidade, de ser-aí em sentido corrente[47], o "aí" pode ter? Se quisermos nos aproximar dessa questão, nós precisaremos repensar de maneira nova tanto a tradição da filosofia platônica e da filosofia cristã quanto a filosofia aristotélica e a filosofia da alta Antiguidade.

Nós não podemos, porém, e nesse ponto mesmo os nossos amigos filólogos não deixam de ter os seus méritos, ler a obra aristotélica com os olhos da sistemática contrarreformadora, ou seja, não podemos construí-la como um sistema, mas precisamos ler Aristóteles como um desenvolvimento amplamente diferenciado e experimental de um pensamento que ainda é totalmente sustentado pela realidade antiga do falar uns com os outros dialogicamente.

Esse é a meu ver o ponto de partida sólido do questionamento hermenêutico: o fato de a linguagem possuir a sua essência propriamente dita no diálogo. Isso significa que nós nos entregamos à condução por meio da linguagem, uma condução que é superior a toda consciência subjetiva. Nessa linguagem nós somos, por assim dizer, entretecidos e, sem que o saibamos, ela vem preparando há muito tempo o nosso caminho por meio de sua articulação e modulação, o que nos inspira. Retórica é o exemplo mais conhecido do fato de a linguagem andar constantemente à nossa frente e sempre nos ameaçar com a possibilidade de se evadir, só se deixando reconduzir penosamente à sua tarefa propriamente dita de dizer o que temos em vista. Se partirmos assim do caráter próprio da linguagem como diálogo, então aprenderemos que o diálogo com os gregos não é para ser visto como uma realização antiquária de nossa ciência histórica – e também não como o comunicado de um impasse em face de uma teoria do conhecimento ou de uma teoria da ciência do presente, que se acham privadas de seu pano de fundo. Ao contrário, nós precisamos aprender uma vez mais com os gregos a entrar em diálogo. Foi isso que compreendi originariamente com Heidegger. Outros podem ter aprendido isso com outros. O *logos* é, por fim, comum a todos.

Qual é aqui o problema que Platão e Aristóteles levantam constantemente? Não há dúvida de que a base, sobre a qual o pensamento humano acerca do divino é sempre suportado, é representada pela consciência de nossa finitude, a consciência do fato de termos de nos conformar. Essa é a formulação clássica

---

46. Em alemão, todos os substantivos são escritos com letra maiúscula. Nesse sentido, ao hifenizar e escrever a palavra ser com letra maiúscula, Heidegger conferiu uma autonomia ao termo ser (N.T.).

47. O sentido corrente do termo *Dasein* em alemão é existir, estar presente (N.T.).

do γνῶθι σεαυτόν[48] do oráculo de Delfos, cujo sentido propriamente dito consiste em não querer ser nenhum deus, o que também significa para nós: não viver na ilusão de dever fazer tudo aquilo que a nossa civilização tecnologicamente impelida para o avanço consegue fazer.

Por outro lado, reside aí a intelecção de que nós possuímos uma base comum. "Tornar-se imortal até onde for possível" é uma célebre expressão grega. Nós precisaríamos ter a sentença em algum momento no ouvido tal como os gregos a pronunciavam. Eu não sei fazer isso. Certamente, nós alemães temos o nosso próprio grego. Mas quem ouve ἀθανατίζειν[49] certamente não consegue deixar de ouvir a vocalização do som da palavra: há um espantoso movimento para diante na sequência de sons ἀθανατίζειν, tal como um som aberto em θάνατος. A heroicização e, com isso, o ἀθανατίζειν, o tornar-se imortal, não foi para o paganismo grego nenhum pensamento impossível.

Se partirmos do pressuposto da finitude, então a questão filosófica é: como podemos contabilizar de maneira conceitualmente apropriada essa estrutura de base fundamental de nossa existência? Precisamente nesse ponto, mesmo Lutero e a Reforma foram críticos em relação a Aristóteles, porque o conceito de ser culminava em um ente supremo como o divino que era sempre e dominava todo o pensamento. Nós nos conscientizamos nesse ínterim de que mesmo o conceito de "eternidade" não pode ser encontrado no Novo Testamento. Aí, as evidências cristãs permaneceram inesgotadas. Seguramente, foi com uma boa razão que aconteceu de a metafísica grega e a dogmática cristã terem confluído para uma unidade efetiva. Mesmo isso, porém, não conduziu a nenhuma unidade monolítica. Por meio do trabalho de Muralt[50], aprendi a ver quais foram as lutas entre escotistas e tomistas na Alta Idade Média que predeterminaram os caminhos do destino da ciência moderna. Se o escotismo reconheceu um princípio maximamente elevado do ser, ele produziu um efeito sobre o pensamento do princípio na Modernidade emergente. Descartes veio, por fim, de uma escola jesuíta.

Com base em meus estudos sobre Platão, ficou claro há muito tempo para mim que a "metafísica" aristotélica é uma física que vai além de si mesma. Em todo caso, não passa de uma platitude, quando falamos de uma metafísica platônica. Não houve nem mesmo uma "física" platônica! Platão segue a visão ordenadora da inspiração pitagórica e olha conjuntamente a ordem das esferas, a ordem dos estados na *pólis* ideal e a ordem das forças na alma humana em uma grande visada. Temos aí um pensamento no qual, como já acentuei, o pro-

---

48. Em grego no original: conhece-te a ti mesmo (N.T.).

49. Em grego no original: tornar-se imortal (N.T.).

50. André de Muralt. *La métaphysique du phénomène* (A metafísica do fenômeno). Paris, 1990, p. 105-207.

blema da contingência enquanto tal não podia ser levantado legitimamente. Se tomarmos a coisa de maneira exata, isso significa que Platão sempre falou do divino no gênero neutro[51]: τὸ θεῖον – o divino (*das Göttliche*). Certamente, Platão honrou o passado mítico, a tradição mítica da Grécia e, por seu lado, de uma maneira inesquecível, inscreveu multiplamente em seus diálogos, de modo irônico-jocoso e reflexivo-pausado, as suas próprias descobertas. Ele sempre amalgamou uma vez mais as antigas imagens diretrizes da religião de Zeus e do Olimpo com o seu pensamento crítico. No entanto, ele viu o mundo dos deuses como invenção humana, por exemplo, no célebre mito do *Fedro*. O próprio divino não é, em verdade, nenhuma invenção humana, mas ele se confunde muito mais com as formas, nas quais imaginamos esse divino como um ente, como os deuses e seu agir sobre o homem. Tudo isso já pertence ao âmbito do esclarecimento grego, que sabe de si – algo que Heródoto já acentuara e que cada um, que lê Homero com os olhos de hoje, não pode senão ratificar. Já há aí um sopro de esclarecimento, um sopro de liberdade de jogo, que o poetar e o pensar dos primeiros gregos tomaram para si ante o exercício dominante do culto, e que mesmo Platão continuou cultivando por meio da maestria de seu pensamento e de sua atividade poética[52].

Em contraposição a isso, o caminho de Aristóteles passa pela física e, a partir daí, vai até um motor imóvel. Chegar a esse motor imóvel, por sua vez, significa chegar até um existente supremo, até deus – até deus ou os deuses, não importa: em todo caso, até um ente. A argumentação repousa sobre o pensamento do primeiro motor e sobre a autopresença do deus mobilizador – certamente, como Teofrasto mostrou, ela pressupõe uma alma que ama, que aspira. Perguntemo-nos o que isso significa para o caráter temporal do todo.

Em primeiro lugar, uma observação genérica sobre o neutro. O neutro é uma das vantagens da língua grega e da língua alemã. O neutro possui algo de um presente nunca localizável e, por isso, a sua magia poética particular nos toca, quando lemos, por exemplo, em Goethe, em Hölderlin, em Rilke ou em Trákilo nomes tais como "*das*" *Heitere* (o sublime) – ou qualquer outra palavra neutra; no artigo neutro "*das*" há a pura presença e onipresença de um "aí" que envolve e encerra tudo. Esse é o grande poder do neutro: exercer a sua presença justamente por meio do fato de nunca poder ser localizado, mas poder estar de algum modo por toda parte "presente". Ele não está de maneira alguma necessariamente ligado à forma de pensamento do panteísmo, ainda que precisamente esse lado do conceito "do divino" na história, antes de tudo

---

51. Exatamente como o alemão, a língua grega arcaica também possuía três gêneros: masculino, feminino e neutro (N.T.).

52. Ver quanto a esse ponto "Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen" (Sobre o divino no pensamento primevo dos gregos). In: *Ges. Werke*, vol. 6 (n. 9).

na mística cristã, tenha sido sempre uma vez mais atacado como heresia. Mesmo o jovem Heidegger começou outrora - a coisa pairava efetivamente no ar - a se orientar por Mestre Eckhart, a fim de aprender a colocar a pergunta sobre o "ser". Em Mestre Eckhart, no *Opus tripartium*, que foi lançado em 1924, Heidegger leu: *Deus est suum esse*. Parece-me digno de nota que um grande pensador e príncipe da Igreja como Nicolau de Cusa tenha dedicado a sua obra filosófica à tarefa de mostrar que Mestre Eckhart não era nenhum herege.

Mas não é apenas a questão do ser, mesmo o problema do tempo, que nos toca de qualquer modo particularmente e que faz com que um retorno a Platão valha a pena[53]. No diálogo platônico *Parmênides* há um excurso (ou como quer que queiramos chamá-lo) muito estranho, no qual é desenvolvida a dialética entre ser e ser-uma-coisa, um e ser. Nesse ponto, é mostrado que pertence ao ser o fato de também haver nele devir - com isso, surge a questão de saber quando propriamente se dá a passagem de estar-em-movimento para estar-em-repouso. Para tanto, o *Parmênides* platônico cita a estranha essência do ἐξαίφνης, a designação grega para o repentino, o súbito. O repentino é algo completamente enigmático. O que ele é? Um ser derradeiro? Um primeiro devir? Ou o inverso? A dialética do repentino parece um tema heraclítico, que Platão aproveitou. Com ela, porém, ele descreveu uma experiência humana fundamental. Penso, por exemplo, no mistério do sono e no enigma do despertar. De repente, estamos despertos. Não há nenhuma transição. Todos nós conhecemos a expressão: "Ele dorme como uma pedra"[54]. O enigma dessa ausência na presença e desse retorno à presença no despertar; não se trata de nenhuma transição gradual, exatamente como a perda da consciência. Ele é algo que só podemos descrever como desprovido de transição. Ao que me parece, essas coisas já foram pensadas bem cedo pelos gregos com toda consciência e, mesmo em Aristóteles, isso se encontra no pano de fundo, quando o deus no sentido da teologia aristotélica, o deus que pensa a si mesmo e que mantém a si mesmo presente, é distinto pela continuidade, enquanto o estar desperto e a percepção nunca nos são atribuídos sem interrupção. Nisso está implicada a descontinuidade, esse enigmático elemento repentino e desprovido de transição, que desafia o nosso pensamento e nos permite experimentar o tempo.

Não obstante, essa passagem do diálogo *Parmênides* não desempenhou espantosamente nenhum papel em toda história da filosofia ocidental, quer

---

53. Quanto ao que se segue cf. "Der platonische 'Parmenides' und seine Nachwirkung" (O "Parmênides" platônico e seus efeitos posteriores), agora in: *Ges. Werke*, vol. 7 (n. 11).

54. A expressão idiomática alemã diz, traduzida ao pé da letra: "Ele dorme como um morto" (N.T.).

na Antiguidade, quer no tempo subsequente. Há um único testemunho, que surge no Pseudo-Dionísio e que não é essencial porque, segundo o modo usual na Alta Antiguidade, começa com joguetes etimológicos: "Aquilo que irrompe a partir do invisível" – é assim que o repentino é interpretado. Um segundo testemunho encontra-se em uma conversa ligeira à mesa em Aulus Gellius. O primeiro a levar a sério a passagem de Platão foi Kierkegaard. No *Conceito de angústia*, ele dedicou uma longa observação a esse fenômeno espantoso do repentino, do instante. É essa a problemática temporal que reluz através das tentativas sempre inquietantes e estimulantes do Heidegger tardio. Que tipo de caráter temporal é esse, se ele não está "no" tempo? Eu mesmo fiz algumas tentativas[55], e, desde Bergson, que recorre a Schelling e ao romantismo, o tema anda no ar. O jovem Heidegger e o jovem Tillich apoiaram-se aí particularmente no conceito de *kairos*. É claro que o tempo não pode ser pensado apenas com Aristóteles no sentido da continuidade ininterrupta da sequência de agoras e no sentido da duração, nem tampouco efetivamente como o tempo medido. A temporalidade precisa aparecer muito mais no instante preenchido ou na "demora"[56], que se encontra por detrás de todo dizer "porquê". Assim, Heidegger tentou extrair até mesmo de suas leituras dos pré-socráticos, de Anaximandro, a "demora", a fim de reencontrar suas próprias visões de pensamento.

Acredito, então, que o problema do historicismo, junto ao qual se esfalfa em vão a autoconsciência metodológica da moderna teoria do conhecimento e da moderna doutrina do método, todas duas apoiadas na ciência, só pode ser resolvido por meio de um retorno às questões mais antigas sobre o ser e o tempo.

Como as coisas se apresentam nas ciências humanas históricas? Nós escutamos, por exemplo, do Círculo de Viena, que nas ciências humanas haveria no máximo dez por cento de ciência e, para o conceito de cientificidade que foi desenvolvido no Círculo de Viena, essa afirmação ainda é formulada de uma maneira provavelmente por demais amistosa. Em todo caso, é com os outros noventa por cento que nós contamos para a nossa vida conjunta e para a solidariedade humana. Eles abrem-nos possibilidades de diálogo com vistas à verdade, que o *logos* comum a todos nós é, mesmo que apenas dez por cento satisfaçam as normas de cientificidade. Objetividade significa objetivação e ela sempre designa um preconceito restritivo, quando o que está em questão não é em verdade a quebra de uma resistência e a dominação, mas a convivência e a participação no universo hermenêutico, no qual vivemos uns com os outros.

---

55. Ver quanto a isso os trabalhos na Parte II de *Ges. Werke*, vol. 4, p. 119ss.

56. O termo alemão *Weile* é um termo de difícil tradução. Em seu uso corrente, ele aponta para um curto espaço de tempo, para um momento que se alonga indeterminadamente. Em seu étimo, porém, o termo possui uma relação com "aquietar-se", "repousar" e com a duração que entra em cena com isso. A fim de manter o campo semântico do termo, optamos pelo termo "demora", que também aponta para uma experiência de duração similar (N.T.).

Eu poderia mostrar, sob esse aspecto, como o platonismo sempre se fez valer uma vez mais ao lado do aristotelismo na exegese do mistério cristão e, de todo, como na era do esclarecimento os enunciados da arte alcançam um ponto muito além de todas as distâncias e diferenças históricas, assim como muito além das decisões práticas e políticas na vida do particular e dos povos.

Foram dois problemas que nos levaram desse modo ao retorno ao auxílio pensante de Platão: o problema do relativismo histórico, por um lado, e, por outro lado, a questionabilidade de todo discurso acerca de Deus e sobre o divino, como se eles fossem um objeto, que apresenta uma resistência ao nosso pensamento. Nos dois problemas torna-se efetiva a mesma pressuposição, que provém da crítica insuficiente ao conceito de ciência da Modernidade e da falsa aplicação desse conceito. O fato de um sujeito anônimo transformar Deus em um objeto que se aprende a dominar por meio de saber perde de vista o sentido da questão acerca de Deus. Foi isso que procurei deixar claro com o discurso acerca do divino, um discurso que Platão conduz ainda antes de toda metafísica. Em Platão veio à tona como é que a questão acerca do divino permanece inserida na experiência do homem e de sua finitude. Para falar como Aristóteles, trata-se de um saber prático; e ele chega mesmo a denominar uma forma maximamente elevada de prática o manter-se do homem no "aí" do ser, que não é tanto um saber e mais um verdadeiro estar presente, tal como o estar presente próprio à participação em uma delegação festiva, que os gregos denominavam *theoria*.

Aqui não se coloca de maneira alguma o problema do relativismo. O que se encontra à base desse problema é o conceito de verdade da ciência e a objetivação de todos os âmbitos de pesquisa. Isso, porém, não instaura nenhuma relação de companheirismo, e uma tal relação é para nós imposta pelas condições de nossa temporalidade e de nossa historicidade. Para tanto, Platão foi prestimoso por nos mostrar os limites do conceito aristotélico de tempo e de toda medição, que marca o conceito de objetividade da ciência moderna.

No entanto, o próprio Aristóteles nos auxilia, ao dar validade ao saber prático que, em sua inseparabilidade do *ethos*, determina toda prestação de contas sobre aquilo em que temos parte, sem que o dominemos.

4

Razão e filosofia prática (1986)

Em verdade, a fundamentação de uma ética filosófica é um problema particular que não preenche completamente a verdadeira abrangência da tensão metafísica entre razão e contingência. Não obstante, o tema da ética encontra-se diante de uma questionabilidade particular, quando se trata da petição da filosofia de dizer algo universalmente válido. A multiplicidade das formas de vida e das metas vitais humanas é mesmo por demais evidente e distingue fundamentalmente o mundo humano de todas as outras formas da vida por meio das quais nosso planeta é distinto. Compreende-se a partir daí que a dúvida quanto ao domínio universal da razão, quando o que está em jogo é a pergunta acerca do bem, sempre encontre uma vez mais alimento. Já os gregos o sabiam: o bem é algo multicolorido. A contenda em torno dele está tão profundamente enraizada, que a limitação da razão por meio do contingente, com o qual nos deparamos e que não podemos antecipar, nem deduzir por meio do pensamento, está francamente onipresente. Não foi tampouco por acaso que o conceito do contingente foi formado a partir da filosofia cristã da criação, que incluía a validade universal de uma determinação do homem de acordo com a história da salvação. O que pode significar efetivamente a fundamentação de uma ética enquanto tarefa da filosofia? Será que o pluralismo ético é, por fim, o único universal que o pensamento pode sondar aqui?

As coisas poderiam parecer assim, se levássemos em consideração a espantosa convergência que se manifestou nas contribuições extremamente diversas desse colóquio sobre o tema da pluralidade de facetas da racionalidade – quer se tratasse em um momento de Foucault ou de Mannheim, de Husserl, de Lévinas ou de Heidegger. Isso não veio à tona apenas, por exemplo, na discussão entre Waldenfels e Peperzak, mas em quase todas as outras contribuições. Talvez devamos essa convergência à circunstância de todos levarem a sério a fenomenologia. Pois o que é o pensamento fenomenológico senão uma escola no antidogmatismo? Sobre esse solo, talvez cheguemos realmente a dar alguns passos à frente. Certamente deveríamos ler também os nossos grandes modelos, Platão, Aristóteles e Kant, com o mesmo espírito de um tal antidogmatismo, quando se trata do tema da ética. O problema propriamente dito parece-me: o que significa fundamentação da ética? Foi com vistas a esse problema que Peperzak disse com razão que não é óbvio que haja efetivamente uma

tal fundamentação, uma vez que, em todo caso, uma fundamentação que se apoia em algo extraterreno, extramoral, sempre se expôs à objeção de que seria contra o sentido da própria ética depender de tais condições. Desse modo, gostaria de partir do fato de que tudo aquilo que é próprio à assim chamada metafísica e que se esconde, por exemplo, na teoria da autorrealização do homem em Aristóteles ou na teoria kantiana da ultrapassagem da filosofia moral em direção ao cerne do reino da metafísica, uma ultrapassagem imposta pela própria experiência ética, não pretende significar de maneira alguma uma fundamentação da eticidade. Parece-me injusto em relação a Kant, quando vemos a sua ideia da metafísica postulatória como um cálculo relativo a uma recompensa pela virtude. Kant nunca teve isso em vista. O que ele tinha em vista era simplesmente o fato de também podermos compreender em vista da experiência real, em que sentido a mensagem do cristianismo pode nos prometer algo assim como uma bem-aventurança. Em todo caso, quem faz o bem em função da bem-aventurança não age no sentido da fundamentação kantiana. Durante a nossa discussão, tive com frequência a impressão de que teríamos de intervir com uma palavra positiva em favor de Kant.

Isso não está em relação, por exemplo, com o fato de eu pertencer a uma geração mais antiga, que ainda experimentou por si mesma o domínio do neokantismo nas cátedras filosóficas da Alemanha. Em verdade, li com mais ou menos dezoito anos a *Crítica da razão pura*, mas não entendi do livro certamente mais do que os neokantianos breslauianos retiravam daí. Só experimentei uma primeira marca própria a partir daquilo que irrompeu outrora como um novo pensamento no neokantismo dominante, em particular por meio da leitura de Kierkegaard. Hoje, acredito que não entendi tanto Kierkegaard naquela época, mas, através de Kierkegaard e com ele, ao mesmo tempo algumas intelecções imperdíveis de Hegel. De qualquer modo, o motivo fundamental de Kierkegaard, a sua crítica e a sua polêmica contra a mediação universal, uma polêmica que se acentua no *Ou-Ou* do estágio ético, foi para mim determinante. Quando encontrei Heidegger mais tarde, eu já estava, por isso, preparado para muitas coisas. Tudo estava efetivamente no ar. Aqueles que retornaram da guerra trouxeram consigo uma experiência que emprestou outrora uma nova atualidade à objeção de Kierkegaard contra Hegel.

O fato de eu mesmo ter encontrado Heidegger foi para mim um destino particularmente feliz. Afinal, o próprio Heidegger tinha sido inspirado pela incisividade da crítica kierkegaardiana ao idealismo e, ao mesmo tempo, ele mesmo era um mestre do pensamento e um mestre do ensinar, que estava em condições de conduzir as pessoas a outros mestres do pensamento. Nesse congresso em Trier, tomei consciência disso uma vez mais. As questões que discutimos uns com os outros partem de pressupostos fundamentais que tornaram Aristóteles ilustre. Só afirmo isso no sentido em que Lévinas, por exemplo, constata o conceito do *le dire*: o fato de não se poder renovar enquanto tal os

conteúdos concretos e a atmosfera temporal em que uma apresentação conceitual está envolvida, mas de precisarmos acolher a intenção que reside no dito. Por diversas razões, Aristóteles foi um fio condutor particularmente apropriado. Por fim, como todos deveríamos insistir, a ética filosófica começa com a resposta platônico-aristotélica à pergunta socrática. A pergunta socrática, porém, incluía, em verdade, precisamente uma suposição inacreditavelmente desafiadora, a saber, que ninguém sabia o que é o bem. E justamente essa é a base e o pressuposto de toda a dialética socrático-platônica. Cada um pretende saber o que é o bem. Por isso, é preciso que possamos ir buscá-lo em cada um, à medida que, por meio da refutação de suas opiniões, dogmatizações e pretensões equivocadas e precipitadas são desmascaradas. Esse é um ato característico do despertar de uma lembrança, *anamnesis*, que se realiza no diálogo. Ninguém consegue se subtrair ao diálogo – metafísica para lá, metafísica para cá.

Pois bem, também há certamente no *Fédon* platônico algo assim como uma metafísica programada. Penso antes de tudo na célebre expressão em que Sócrates diz: se alguém me explicasse que a terra se encontra no ponto central e que os astros giram em torno dela porque é melhor que seja assim – se eu compreendesse isso do modo como compreendo por que me encontro aqui preso e por que recusei todas as ofertas de fuga, então isso seria para mim um saber. A *Física* de Aristóteles, sobre a qual se constrói a *Metafísica*, é realmente a execução desse programa. Todavia, isso não significa, por fim, que a prioridade não reside na metafísica, mas na questão socrática e na resposta de vida e de morte dada por Sócrates a essa questão? Gostaria de dizer isso antes de todas as nossas reflexões sobre o pensamento metafísico. Talvez MacIntyre tenha até mesmo razão, por mais que a sua exposição não me satisfaça, quando ele nos lembra de que essa questão ainda não tinha surgido na era trágica dos gregos, mas só *depois* do nascimento da tragédia. A grande irrupção da tragédia grega aponta para o fato de Eleos e Phobos, Lamento e Horror, que dela se apossaram, terem levado os homens às experiências abaladoras de eles serem homens, mortais e não deuses. Somente depois é que se inflamou a questão socrática a partir do fato de essa experiência fundamental humana ter sido encoberta e desfigurada por um novo saber ligado a uma pseudoformação, a uma nova *paideia*. Portanto, começo minhas reflexões com a tese de que todos os pensadores reais que têm algo a nos dizer no âmbito da ética e cuja palavra podemos transformar em um *dire* pressupuseram a autonomia da ética e, com isso, a sua independência ante a metafísica. No caso de Aristóteles, isso é totalmente inequívoco. Até que ponto essa autonomia da ética foi constantemente preservada na era da metafísica, isso é algo que podemos nos perguntar. No entanto, parece-me inegável que ela não pode, nem mesmo como metafísica dos costumes, buscar a sua fundamentação em outro lugar que não na autointerpretação da vida que é por nós todos vivida.

Aqui gostaria de contar uma história autobiográfica. Quando eu, inspirado pela leitura de Kierkegaard, cheguei até Heidegger, aprendi a ler a *Ética a Nicômaco* como uma espécie de Kierkegaard ressurrecto. Ela é realmente uma crítica a um conceito dogmático do bem universal e ao sistema metafísico platônico, no qual, aos olhos de Aristóteles, o bem era intermediado pela matemática e pela cosmologia; e isso do mesmo modo como, aos olhos de Kierkegaard, acontecia no pensamento hegeliano. Se começarmos por aqui, isso significa que a filosofia prática desenvolvida por Aristóteles se formou precisamente ante a filosofia teórica. Com isso, não se deve certamente negar que a teleologia metafísica em Aristóteles inclui tudo aquilo que é, e, assim, também a vida e a atuação do homem. Quando Aristóteles descreve o bem na vida humana, isso tem seguramente a estrutura genérica do "em-virtude-de", que mesmo a sua *Física* porta (levando a termo o programa do *Fédon*) - assim como em Platão o mito do *Timeu* encerra a cidade ideal da *Politeia*. Todavia, não é para se tornar semelhante ao todo que os homens fundam uma constituição e uma ordem social. E, contudo, isso não significa que, por exemplo, se trata aqui de uma fundamentação convencional da ética, que põe fim a um estado de natureza. Ao contrário, é o *logos* e a distância em relação ao "objeto" que torna pela primeira vez efetivamente possível as convenções e que encerra em si o sentido para o útil, para o que é racional de acordo com fins - tal como se dá com o direito.

É possível mostrar de uma forma muito pertinente o quanto mesmo Aristóteles, assim como Platão, ainda se articulam com a questão socrática. Para tanto, basta colocarmos à prova a argumentação que Aristóteles empreende na célebre passagem da *Política* (A2), que define o homem como o ser vivo que é distinto pela linguagem. Nessa passagem tem lugar uma transição estranhamente rápida. É elucidativo dizer que "ter linguagem" implica um distanciamento e, com isso, também um sentido para o tempo, para o que há de útil, para aquilo que contribui com algo, sem que ele mesmo seja agradável enquanto tal. Nesse momento, porém, Aristóteles prossegue: "...e para o justo e o injusto". Executar realmente essa passagem do útil para o correto e torná-la visível como incontornável: foi isso que a ética aristotélica tentou mostrar. Portanto, não devemos empurrar tudo para a *phronesis* no sentido da racionalidade orientada por fins. A doutrina da *phronesis* encontra-se na *Ética*, a ética é a doutrina do *ethos*, o *ethos* é uma *hexis* e a *hexis* é a postura que resiste às *pathe*. Essa é a base antropológica da ética aristotélica. Aos meus olhos, ela não é outra coisa senão uma etimologização e uma reelaboração conceitual da utopia platônica do estado. Lá, como sabemos, todos seguem ao *logos* porque o estabelecimento do todo é tão sábio que ninguém pode fazer algo falso. Em verdade, Platão mostrou com isso que o *ethos* é a única base, a partir da qual podemos efetivamente desenvolver em nossa existência humana o sentido para a racionalidade. O mesmo vale para Aristóteles. Mesmo a vida dedicada à teoria e a sua mais elevada consumação, a *sophia*, dependem disso. O Livro 6

da *Ética a Nicômaco* não é nenhuma outra coisa senão, como Aristóteles diz expressamente, a interpretação daquilo que significa propriamente o fato de vivermos enquanto sociedade humana, em um *ethos*, isto é, em um acordo imperativo. Quando se trata da distinção entre *ethos* e *dianoia*, ou, dito de outro modo, entre algo emocionalmente determinado e algo racionalmente iluminado, então esses são dois aspectos do mesmo, que se compertencem da maneira mais estreita possível e que são inseparáveis. Quer os denominemos *dianoia orektike* ou *orexis dianoetike*[57], as duas coisas possuem o mesmo peso para Aristóteles. Em meio à *phronesis*, portanto, não se trata de seguir uma regra racional. Mesmo as regras do centro áureo e a sua fundamentação são uma pura descrição daquilo que o homem, que escolheu o bem, faz. E é justamente isso que está em questão aí – o fato de o bem não poder determinar nossa ação em uma dimensão racional previamente dada, mas só poder experimentar a sua concreção nessa unidade indissolúvel entre *ethos* e *dianoia*.

Nisso, porém, está incluído o fato de o pluralismo das formas do *ethos* e das figuras do *ethos* pertencer efetivamente à essência da constituição fundamental humana. Isso não é inicialmente uma consequência do relativismo, do historicismo, do fragmentarismo modernos – ou como quer que venhamos a caracterizar os traços fundamentais inegáveis de nossa própria situação de mundo. O tema do caráter multifacetado da concreção do bem, assim como também precisamente o tema dos pontos em comum que se mostram como hábitos a partir dessa tarefa de escolher o bem, já são pensados pelos gregos na fundamentação teórica daquilo que não pode ser senão filosofia prática.

Se levarmos essas coisas a sério, então precisaremos restringir, ao menos em Aristóteles, o discurso usual sobre o intelectualismo da ética grega. Sim, precisaremos ver sob uma outra luz até mesmo a doutrina das partes da alma que Platão desenvolveu. O fato de Aristóteles ter modificado o discurso sobre as partes da alma em seu escrito *De anima* (ou levado a termo a diferença entre as partes corporais e as partes da alma até o limite da autodissolução do conceito de parte) também precisa ter um efeito sobre a nossa compreensão de Platão, tal como procurei mostrar[58]. Trata-se justamente da tarefa constante de interpretar os pensadores antigos, apesar do não-desenvolvimento de seus meios linguísticos e conceituais, com vistas à sua verdadeira ligação com a coisa, ou seja, a tarefa de não os ler dogmaticamente. Com certeza, a situação argumentativa alterou-se sob a luz do conceito moderno de ciência e do conceito de demonstração. No entanto, parece-me tangível em Kant a incompreensão de alguns intérpretes, que subestimam o afeto moral da atenção em sua

---

57. Em grego, no original: reflexão desejante ou desejo reflexivo (N.T.).

58. Cf. quanto a esse ponto "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles" (A ideia do bem entre Platão e Aristóteles), agora in: *Ges. Werke*, vol. 7 (n. 6).

significação e articulam de maneira falsa o caráter categorial da lei moral com o conceito de racionalidade regida por fins[59].

Isso tem as suas consequências para a difícil questão de saber em que sentido a filosofia prática consegue colocar em uma ligação autêntica os dois aspectos do teórico e do prático. O fato de Aristóteles estar completamente consciente das condições particulares que entram em jogo na reflexão teórica sobre as condições da racionalidade prática sempre me atraiu[60]. O que está aqui em questão é evidentemente uma relação peculiar que podemos descrever como a passagem de uma racionalidade prática para uma forma universal de reflexão sobre essa racionalidade. Isso certamente não significa que a filosofia, que tem em comum com a prática, já seria ela mesma racionalidade prática e poderia ser compreendida ela mesma como *phronesis*. Com certeza, porém, significa que a possibilidade de uma filosofia da práxis se fundamenta a partir de uma racionalidade já incluída na própria práxis. Nesse sentido, Aristóteles pode dizer: o ponto de partida, a *arche*, o princípio da filosofia prática é o *hoti*, o "que" - e esse "que" não visa apenas ao próprio agir, mas precisamente também à claridade interna, que pertence a todo agir que repousa sobre a *prohairesis*, sobre a escolha decisiva. Portanto, já é sempre com uma autointerpretação da vida que se articula e já é sempre sobre uma tal autointerpretação que se constrói a formação conceitual generalizante, esquematizante, tipificante da filosofia prática.

Na antiga retomada do pensamento aristotélico, à medida que a forma escolar da metafísica e da filosofia em geral foram cada vez mais se difundindo, isso pode ter conduzido já a calcificações dogmáticas. Esse fato é inteiramente válido, porém, desde que a nova tensão penetrou na filosofia, uma tensão que está ligada ao surgimento das "ciências empíricas" e de uma consciência filosófica correspondente. Esse surgimento reduziu antes de tudo o sentido da teoria, uma vez que a "teoria" está articulada de maneira antitética e restritiva com o ideal construtivo do fazer. A práxis é compreendida simplesmente como aplicação da teoria. Isso coloca até mesmo a tarefa de uma ética filosófica em uma nova ambiguidade. Aristóteles ainda pôde conceber a teoria pura como uma práxis maximamente elevada (Pol. H3, 1325b15s). Em contrapartida, a justificação da racionalidade da eticidade precisa, se é que ela pretende se afirmar em sua autonomia ante um conceito de racionalidade do esclarecimento, entrar em um contexto de discussão totalmente diverso. Ela precisa se tornar crítica de toda filosofia moral dogmática que se insere na consciência moral e na justificação filosófica da eticida-

---

59. Isso vale mesmo para o livro de A. MacIntyre. Cf. a minha crítica in: *Philos. Rundschau* 32 (1985), p. 1-7, agora também in: *Ges. Werke*, vol. 3, p. 350-356.

60. Ver quanto a isso entre outras coisas a minha contribuição "Praktisches Wissen" (Saber prático). In: *Ges. Werke*, vol. 5 (n. 5) e "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik" (Sobre a possibilidade de uma ética filosófica). In: *Ges. Werke*, vol. 4.

de. É por isso que nos comove a tão conhecida tensão entre razão e sofisma, assim como entre consciência moral e consciência técnica, da qual a *Fundamentação da metafísica dos costumes* kantiana precisou nos recordar. Por mais que o próprio Kant esteja sobre o solo do esclarecimento, nesse ponto decisivo para a ética ele realizou uma crítica ao esclarecimento. Espanta-me sempre que, na discussão atual, não se consiga perceber essa realização em sua amplitude verdadeira e válida. Foi o final do século XVIII que, ainda antes de toda particularização nos estados nacionais produzida pelo século XIX, ele reconheceu um sentimento para a humanidade em seu direito fundamental e, nesse ponto, um ir além de Kant me parece francamente incompreensível.

Com certeza carecemos de reflexões esclarecedoras quanto ao significado da pluralidade de formas do *ethos* no campo da filosofia prática. Não consigo me convencer de que o despontar da consciência histórica, que se mostrou como a maior força dissolutora para a tradição metafísica, possui uma significação correspondente para a consciência moral e para a justificação da filosofia prática. Sobre esse campo, a pluralidade de formas do *ethos* está antes desde o princípio em vista, tal como já procurei indicar no início, em meio à discussão do conceito do bem na filosofia grega. Em verdade, o próprio Aristóteles não fez senão ocasionalmente, em particular na questão acerca do direito natural, do *physei dikaion*, ponderações sobre o caráter diverso das ordens jurídicas e da legalidade (as duas estão juntas no conceito do *dikaion*). De acordo com a coisa mesma, porém, não pode haver nenhuma dúvida quanto ao fato de sua descrição da essência do *ethos* reconhecer o seu próprio mundo, o mundo no qual ele vive, como o horizonte circundante, quanto ao fato de, porém, toda possibilidade da filosofia prática repousar sobre uma tal criação prévia de espaço pelo pensamento filosófico, uma criação que está fundada sobre a existência do *ethos*, da solidariedade, do ponto em comum inquestionado que não carece de fundamentação. Nesse sentido, mesmo a nossa discussão do caráter fragmentário de todos os jogos de linguagem e de todos os discursos me pareceu apenas a ampliação de uma experiência, que já sempre encontrou na essência da filosofia prática a sua consideração e que precisa se defender da falsa petição de absolutidade, que está associada com o conceito de ciência no sentido moderno. A racionalidade da práxis humana e a racionalidade da filosofia prática não se chocam com o contingente como com um outro de si mesmo. Elas estão fundadas sobre a facticidade da práxis, que é a nossa realidade vital – e não sobre a dedução a partir de um princípio, tal como corresponderia ao ideal lógico de demonstração da ciência.

5
Europa e o *oikoumene* (1993)

A palavra *oikoumene*, que é usada aqui, é uma expressão grega para designar o mundo habitado. Pelas expedições de Alexandre, nós conhecemos a extensão daquilo que para os gregos do tempo de Aristóteles era chamado o mundo habitado. Alexandre o Grande tinha empreendido a tarefa de medir o mundo habitado seguindo todas as direções até as suas margens. Assim, ele avançou até o Rio Indu e até o Cáucaso, foi à costa do norte da África e à Espanha, e acreditou ter alcançado a cada vez os limites do mundo habitado. Se nós usamos a expressão hoje e a colocamos em ligação com a Europa, então o que se indica com isso é que a extensão do mundo habitado para nós e, por meio daí, a posição da Europa no mundo habitado se deslocaram. Assim, precisamos nos perguntar que tipos de deslocamentos de peso foram colocados através daí em curso, por exemplo, mesmo no âmbito do pensamento, desde que o mundo habitado se ampliou por todo o planeta e, além disso, desde que todos os povos e culturas foram no fundo aproximados por meio do trânsito mundial e por meio do aperfeiçoamento do sistema de rádio. Será que isso não precisa ter consequências também para a filosofia?

Pois bem, é certamente correto dizer que a filosofia, em cujo signo estamos juntos aqui, surgiu efetivamente na Europa. Em verdade, havia os egípcios, cuja significação para o pensamento grego reconhecemos cada vez mais claramente e, do mesmo modo, tínhamos os babilônios, que estavam ligados como vizinhos aos inícios da *oikoumene*. O conceito do mundo habitado é para nós, porém, um conceito totalmente diverso. A esse conceito pertence também o Novo Mundo, a América do Norte e a América do Sul, assim como uma terra filosófica descomunal para além dos limites do pensamento europeu; e isso, antes de tudo, à medida em que a história cristã das almas, a história da Igreja romana tanto quanto a do protestantismo, desenvolveram os dois hemisférios do Novo Mundo. As coisas foram diversas no que concerne ao leste da Ásia e à Índia. Esses são verdadeiramente outros mundos, que também precisam ser experimentados como diversos precisamente pelo filósofo. A cunhagem religiosa dessas antigas culturas elevadas é uma cunhagem totalmente própria. Em verdade, a sabedoria do leste distante já tinha encontrado no século XVIII um certo acolhimento por parte da filosofia europeia como *sapientia*

sinica. Além disso, desde o romantismo e, mais ainda, no século XIX, iniciou-se uma espécie de inclusão de uma sabedoria indiana no pensamento dialético da Europa Central.

Tudo isso, contudo, não produziu nenhum deslocamento dos acentos. Em contrapartida, a ciência europeia enquanto tal encontrou, por fim, uma difusão internacional e intercontinental, de modo que ela é a única por toda parte no mundo. O conceito de filosofia, contudo, ainda não é aplicável às grandes respostas que as culturas elevadas do leste da Ásia e da Índia deram às questões humanas, tal como essas questões foram sendo levantadas sempre mais na Europa por meio da filosofia. No fundo, não há nenhum parâmetro específico para dizer se devemos chamar o diálogo de um sábio chinês com o seu discípulo filosofia, religião ou poesia e, do mesmo modo, se devemos considerar a tradição épica indiana como um legado poético ou como uma intelecção filosófica da essência do divino e da essência do mundo, um legado que é transmitido, em forma poética, à tradição religiosa.

O modo como Hegel, em sua perspectiva histórico-mundial, antepôs em seu tempo o mundo chinês e o mundo indiano ao início grego, permaneceu em verdade uma incorporação à história europeia da filosofia. Por outro lado, agora em nosso século, desde que questões radicais foram dirigidas à totalidade do contexto cultural europeu e, com isso, também ao conceito de filosofia, as coisas se tornaram diversas. No final de sua vida, Heidegger chegou a tal ponto, que simplesmente parou de usar a palavra "filosofia", porque lhe parecia uma tarefa insolúvel levar adiante ao encontro de novos horizontes de futuro a metafísica fundamentada pelos gregos, a forma de pensamento conceitual fundamentada por Platão e Aristóteles. No interior da problemática de nosso século, esse problema se reproduz no fato de o célebre artigo de Husserl "Filosofia como ciência rigorosa", um artigo de 1911, aparecer hoje como um desafio a todo o século XX. Não é por acaso que Husserl, mais tarde, a partir de um anseio de se diferenciar de Heidegger e de outros, redigiu as suas *Meditações cartesianas*. O primado da "certeza" em relação à verdade foi com isso expressamente fundado e defendido com vistas ao ego transcendental. Em contrapartida, remontando a um ponto anterior a Descartes, Heidegger considerou novamente a ontologia grega e a obrigou a se confrontar com a pergunta sobre até que ponto a verdade da mensagem cristã encontrou e pôde encontrar efetivamente algum dia a sua forma apropriada no pensamento ocidental. Compreende-se que, em face desse fato, Heidegger tenha se interessado bem cedo pela sabedoria asiática. Como se sabe, ele chegou mesmo a publicar mais tarde uma conversa com um japonês sob a forma dialógica, uma conversa na qual ele procurou com interesse se colocar a par de expressões japonesas que, por exemplo, poderiam corresponder aos nossos conceitos. A partir dessa conversa fala uma clara consciência sobre qual é o tipo de antecipação que reside em nosso discurso sobre o conceito e no uso de nossos conceitos e sobre como o

problema da linguagem emerge por detrás dessa questão. O que é propriamente um conceito? Quando Heidegger, nos últimos dez anos de sua vida, tomou parte de maneira mais intensa nas minhas pesquisas sobre Platão, ele sempre me perguntava quase com curiosidade: "Estou ansioso para ver como o senhor pretende fazer isso. Não será certamente um livro usual no sentido dos livros sobre Platão?" Como contraexemplo, ele tinha em vista manifestamente o meu livrinho sobre Celan[61]. Por fim, só consegui encontrar uma saída, à medida que apresentei algo com o título *Plato in Dialog* (Platão em diálogo)[62], que certamente não é um livro usual sobre Platão.

Voltemo-nos para o tema "o que é filosofia no sentido ocidental do termo" e coloquemos a pergunta sobre se ela se alterará na era da nova *oikoumene* que se delineia de maneira cada vez mais clara e sobre como ela deve efetivamente se configurar. A situação é de qualquer modo fundamentalmente diversa. Nunca antes a humanidade esteve de posse dos meios, através dos quais ela podia tornar impossível a sua própria existência sobre esse planeta - não apenas por meio da intensificação da confecção técnica das armas. Todo o desenvolvimento técnico e industrial alcançou nesse ínterim uma dimensão tal, que a crise ecológica se tornou agora genericamente consciente, e nós ainda não sabemos até aqui, de maneira alguma, se ela poderá ser controlada pela humanidade. Em conversa com um pesquisador natural importante, eu disse certa vez: "agora são realmente cinco para meio-dia". Ele me olhou seriamente e respondeu: "Não, é meio-dia e meia". Talvez haja nessa resposta uma superestimação de nossa ciência - será que ela pode saber que tudo já terminou, antes de tudo ter chegado ao fim? Quem sabe?

De qualquer forma, vemos como a cultura mundial de hoje, uma cultura fundada na ciência, se estende por toda a superfície terrestre. O movimento do esclarecimento, um movimento que se iniciou na Antiguidade grega e, então, se tornou uma realidade determinante com o século XVII, empreende com uma consequência lógica inquebrantável a conversão da natureza em sítios técnicos de produção. Ninguém sabe o que surgirá daí. Nós conhecemos a capacidade inacreditável do Japão, por exemplo, de desenvolver formas econômicas e realizações técnicas, que são iguais às dos americanos. Mas o quão profundamente se acha enraizada essa capacidade? Essa questão vale para os países que se encontram fora da Europa, que conquistaram a sua marca própria sobre um pano de fundo totalmente diverso de um tipo religioso, ético e histórico. Aqui, o movimento do esclarecimento do Ocidente é transposto para um novo campo de força. Nós não sabemos o que está em gênese aí.

---

61. "Quem sou eu, quem és tu? Comentário à série de poemas de Paul Celan 'Sopro de cristal'". Frankfurt/M 1973 (revisada e ampliada em 1986). Agora in: *Ges. Werke*, 9, p. 383-451.

62. *Ges. Werke*, vol. 7. Tübingen, 1991.

Precisamente a radicalidade com a qual Martin Heidegger colocou novamente em questão a história do pensamento e da alma ocidental, contudo, fortalece a nossa consciência da existência de novas tarefas de pensamento. O mundo anglo-saxão mostrou-se durante muito tempo arisco ante a possibilidade de acolher o impulso de pensamento heideggeriano e, assim, continua havendo lá uma ampliação bastante limitada da tradição de pensamento ocidental, quando empreendemos a tarefa de pensar a partir dos gregos, da fenomenologia ou da hermenêutica. Em verdade, a filosofia europeia também é algo, ao que todo o mundo está exposto. Gostaria de discutir quais são os círculos de problemas-diretriz que se encontram aí em primeiro plano.

O primeiro é, sem dúvida alguma, o fato de a língua, a língua falada, e, com isso, para usar uma célebre expressão de Husserl, o "mundo da vida" – e não como no neokantismo o "fato da ciência" – constituir o horizonte, no interior do qual se colocam nossas perguntas. Qual é o papel que a linguagem e, com isso, a temporalidade e a historicidade desempenham em nosso pensamento em oposição aos conceitos bem testados da teoria do conhecimento e da teoria da ciência? Quando eu mesmo entrei na universidade, fui educado, antes de encontrar Heidegger, pelo neokantismo. Por meio de Husserl, Scheler e Nicolai Hartmann tinha recebido, em verdade, impulsos para uma crítica ao neokantismo, e nós tentávamos realizar descrições fenomenológicas, sem continuar falando a linguagem conceitual do neokantismo. Mas, então, [Heidegger chegou] quando tentávamos refletir sobre o que estava acontecendo com a linguagem, Heidegger nos ensinou que a partir da língua falada da vida o "esforço" filosófico em torno do "conceito" conquistava uma nova aplicação e alcançava uma nova proximidade com a coisa. Desde então, mesmo junto a pesquisadores experientes, por exemplo, no âmbito da filosofia grega, à qual me dediquei particularmente por razões conceituais, acho que as pessoas continuam falando no exterior uma linguagem conceitual que me parece fora de moda e completamente distante da coisa. Fala-se aí em "realismo" e "idealismo" ou mesmo de "objetivo" e "subjetivo" – como se tais conceitos da história da metafísica não tivessem transformado totalmente o seu sentido na era da ciência moderna, de tal modo que não atingem mais de modo algum as nossas necessidades de pensamento. O espaço no qual o pensamento precisa se realizar e no qual ele se comunica precisa ser a linguagem e não há quase mais linguagem, quando o pensamento se esconde e se enreda por detrás de conceitos prévios superados. A língua que realmente falamos uns com os outros é a língua real. Há, contudo, uma pluralidade inabarcável de línguas. Em cada língua, porém, o pensamento é possível. Pode-se dizer tudo em cada língua, ainda que não se possa dizê-lo em uma única frase ou em uma única palavra; mas nós podemos procurar e encontrar as palavras para aquilo que queremos pensar. Nesse caso há o falar. Nós estamos muito distantes de uma unidade linguística, assim como de uma uniformidade de hábitos. Na pluralidade do mundo das línguas que a humanidade desenvolveu reside um distanciamento peculiar e um fechamento próprio a toda língua. Com a sua realização, cada comunidade linguística cultiva a sua própria visão do mundo – apesar de a "linguagem" do simbolismo e da ló-

gica matemáticas corresponderem a uma necessidade geral. A pluralidade de línguas parece, em todo caso, estar inserida em um movimento de ampliação antes do que em um movimento de diminuição. As pessoas cultivam uma vez mais o reto-romano ou o basco; protegem-se minorias linguísticas nos diversos países. Um estranho contraste: por um lado, encontra-se o centralismo da economia e da língua de trânsito, e, por outro lado, temos a preservação de mundos da vida diferenciados.

Nós precisamos aprender a pensar de maneira ecumênica. Não é apenas a pluralidade europeia que talvez queira se juntar e formar uma unidade. É a humanidade sobre o globo que precisa fazê-lo, a fim de aprender a conviver mutuamente e, assim, talvez adiar a autoaniquilação ou mesmo evitá-la por meio de uma constituição mundial capaz de ser controlada.

Evidentemente não é suficiente para tanto apenas a posse de uma língua de trânsito ou de moedas convertíveis. Não é certamente por acaso que os problemas entre os povos talvez cheguem até mesmo a se acirrar. Em verdade, as guerras religiosas se encontram muito atrás de nós, chegando até o ponto em que foram dirimidas na Europa cristã; e se vemos despertar hoje, depois do fim da guerra turca, uma vez mais no interior do mundo dos povos islâmicos, energias religiosas, então isso nos surpreende. Quando se falava há cinquenta ou quarenta anos sobre o Islã, os seus melhores conhecedores sempre diziam que ele nunca se tornaria um real problema político, uma vez que os povos islâmicos nunca conseguiriam se unificar entre si. Agora, nesse intervalo de tempo, as coisas se alteraram, e nós vemos as consequências. Tínhamos aí e ainda temos a fundação do Estado de Israel, um Estado inteiramente europeu, em meio ao âmbito vital do Islã. Temos aí o novo foco econômico, por meio do petróleo explorado nesses países e, com isso, a formação de uma camada superior intelectual estabelecida de maneira europeia e os seus efeitos. Essas são transformações que se mostram, por fim, por toda parte como iminentes. Por toda parte, as coisas se dão de um tal modo que a Revolução Industrial penetra em outros mundos culturais e provoca o surgimento de consequências imprevisíveis. Apesar da ampliação da racionalidade europeia - e precisamente em consequência dela - emerge por toda parte um novo nacionalismo e um novo regionalismo, acumulando-se novas matérias-primas para conflitos. Assim, a coexistência de culturas fundamentalmente diversas e a pluralidade de línguas que lhes são correspondentes, uma pluralidade que cresce com o nivelamento, transformam-se em uma questão vital para a humanidade[63].

Tento com frequência pensar sobre essa pluralidade e sobre as suas possibilidades. Pode-se denominar essa tentativa hermenêutica. Já em tenros anos, estudei o problema da linguagem em Agostinho e saudei bastante quando Jean Grondin lançou novamente uma luz sobre esse capítulo de *Verdade e mé-*

---

63. Cf. quanto a isso também *Ges. Werke*, vol. 8, p. 339ss.

todo[64]. O que está em questão em Agostinho são contribuições para a doutrina da Trindade. O que é que as analogias, a partir das quais o mistério do cristianismo, a trindade, é representável, podem nos ensinar? O cristianismo ensina de uma maneira maravilhosa, plena de mistérios, como de Deus Pai provém o seu Filho e como se propaga o Espírito Santo. De uma maneira similarmente enigmática, temos aí certamente também a proveniência, se é que algo ganha voz, e nós podemos nos entender mutuamente com uma tal palavra que é falada aí. Sim, que nós até mesmo aprendamos diversas dessas línguas e compreendamos e possamos falar – como é que isso pode acontecer? Já nos estoicos falava-se do *logos prophorikos* e *endiathetos*, a assim chamada "palavra interior" que, na locução latina, se chama *verbum interius*. Que tipo de palavra é essa? Como é que ela se mostra como uma palavra, se ela não é falada? Isso significa que nós já a temos de antemão em pensamento, que nós já concebemos por assim dizer para nós o nosso pensamento em palavras – e, então, as pronunciamos? Se as coisas fossem assim, então não haveria entre mim e os meus ouvintes nenhum acompanhamento real no pensamento. As coisas precisam se comportar antes muito mais de um tal modo, que eu procuro as próprias palavras e as encontro, à medida que penso. Os ouvintes só podem entender o pensamento de um outro, quando eles seguem a linha de pensamento, que suas palavras buscam. Como é que isso acontece? Há aí uma gramática da palavra interior? Seguramente não. Há uma sintaxe? Também não. Mas também não se trata de uma mera justaposição de representações, que não ressoam de maneira alguma como um enunciado.

Nós precisamos evidentemente iniciar, pensando ideias difíceis de um modo totalmente similar ao modo como Agostinho precisou pensá-las, a fim de tornar um pouco mais compreensível o mistério da Trindade. Ele nunca pretendeu fazer mais do que isso com as suas analogias. Ora, mas Agostinho não era manifestamente apenas um homem do discurso livre. Ele também era um grande escritor, cujo estilo se eleva por vezes à musicalidade arrebatadora. No entanto, nunca se deveria esquecer que ler outrora sempre incluía um falar para si em voz alta o texto lido. Assim, quer de maneira escrita ou oral, a atividade da leitura, a da fala e a da escuta estavam de todas as formas em jogo; e isso significa ao mesmo tempo que estava em jogo o acompanhamento da palavra buscada e o acompanhamento da ideia visada. Aquilo que há muito tempo chamamos "preleção" é, tal como a própria leitura antiga, uma forma mista. Um texto fixado por escrito é convertido por meio do mestre ou do orador em discurso. Assim, a imediatidade do discurso livre funde-se com a exatidão da estilização engenhosa – com todos os graus de aproximação a esse ideal de fusão, tal como eu mesmo

---

64. Cf. Jean Grondin. *Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs* (Gadamer e Agostinho. Sobre a origem da petição hermenêutica por universalidade). In: *Verstehen und Geschehen*. Symposium aus Anlass des 90. Geburtstages von H.-G. Gadamer (= Jahresgabe der Martin Heidegger Gesellschaft 1990), p. 46-62.

acho ter vivenciado nas preleções de Martin Heidegger e tal como Fichte certamente conseguiu empreender pela última vez em língua alemã.

Se levarmos tudo isso em consideração, precisaremos nos perguntar o que significa propriamente o caráter linguístico. Utilizo essa expressão porque ela evita que falemos simplesmente de língua como se houvesse uma pluralidade de línguas. A construção da Torre de Babel pode lembrar-nos disso. Para toda formação de línguas há um ímpeto à palavra, que já está ativo em toda língua possível. É intencionalmente que não falo juntamente com Wilhelm von Humboldt de "capacidade linguística". Não tenho em vista aqui uma *qualitas occulta*, um dom, mas a base do próprio falar, que suporta todo falar e que representa manifestamente algo comum a toda inserção em um corpo linguístico.

Acredito pressentir algo como uma *terra ferma*. Nós conquistamos solo firme sob os pés. Nosso pensamento humano trabalha por toda parte na criação simbólica e também sabe se articular de maneira linguístico-vernacular. Se as coisas se comportam assim, então a palavra interior não pode ser a esquematização prévia dessa ou de uma outra língua humana. Agostinho fala da *distentio animi*[65]. Ou seja, temos algo como uma corda tensionada que traz em si todos os sons, para os quais ela é colocada em oscilação. Essa corda é ainda anterior a toda língua falada e é ressonante em cada uma delas. Língua é um e o mesmo movimento de sentido, que reúne e chama para junto por toda parte, quando uma palavra ecoa. Foi no alto Bühler que Heidegger, em memória de meu falecido amigo Max Kommerell, denominou a linguagem com uma metáfora bela e impressionante: o repicar do silêncio. Nessa ocasião, um ouvinte perspicaz dessa conferência disse: "Essa foi uma nova teoria da razão". De fato, enquanto a pré-estruturação dos pensamentos, a razão já se acha na perspectiva do vir-a-ser palavra na língua.

Se as coisas se comportam assim, então temos uma única coisa com palavra e conceito, com a linguagem e o pensamento. Como sabemos, nós nos encontramos com frequência diante da questão sobre como se deve traduzir por vezes a palavra grega *logos*, se como "razão" ou como "linguagem". Agora, em todo caso, está claro que *logos* não é *onoma*, ou seja, não exerce apenas o simples poder de nomeação da palavra, que em si mesma possui sua significação. Ele só conquista a sua significação mais própria em contexto. Assim, o *logos* só é o que é como uma relação de conceitos ou como um discurso, que diz algo sobre algo. É preciso atentar para o fato de já nos encontrarmos aqui a caminho da escrita e de algo assim como a gramática. "Gramática" significa mesmo literalmente "arte da escrita" e visa manifestamente a uma articulação que a própria fala assume – e isso está na vida sonora da voz e não é nenhuma esquematização racional que aprendemos como gramática e sintaxe de uma língua. Não precisamos disso quando pensamos e buscamos nos-

---

65. Em latim no original: a tensão da alma (N.T.).

sas palavras. Nós não pensamos proposições. Nós pensamos para além de toda e qualquer proposição possível.

O princípio supremo da hermenêutica filosófica é, tal como a penso (e por isso ela é uma filosofia hermenêutica), que nós nunca podemos dizer tudo aquilo que gostaríamos de dizer. Sempre ficamos algo aquém disso, não podemos dizer tudo aquilo que propriamente queríamos. O que queremos propriamente? Queremos evidentemente ser compreendidos pelo outro – e talvez ainda algo mais. Nós queremos entrar em um acordo com o outro, encontrar concordância nele ou ao menos uma inserção no que foi dito, mesmo que se trate de nos contradizer ou de apresentar uma resistência. Em uma palavra: nós gostaríamos de encontrar uma língua comum. É isso que se denomina um diálogo. Quando estive em uma das primeiras vezes em Freiburg-Zähring, Heidegger tinha claramente se preparado para um diálogo. Ele tinha me convidado expressamente porque não podia mais viajar e queria escutar algo sobre os meus estudos de Platão. Assim, ele iniciou a conversa e disse: "O senhor diz então que linguagem é diálogo"? Eu respondi: "Sim" – Nós não chegamos muito longe com nosso diálogo. Nós nunca tivemos diálogos muito felizes um com o outro. Heidegger tinha um modo tão sugestivo de perseguir sua questão e de fixar a direção de seu questionamento, que não conseguia encontrar o ponto de articulação correto para as minhas ideias enquanto o acompanhava. Heidegger era certamente um ouvinte magistral, mas na troca e no diálogo comigo nunca foi nenhum grande mestre. Os momentos em que ele mais me estimulava eram aqueles em que fazia uma observação totalmente concisa sobre uma coisa ou levantava uma questão.

Seguramente, a arte da compreensão é, antes de tudo, a arte da escuta. Também diz respeito a isso, porém, deixar em aberto a possibilidade de que o outro possa ter razão. Se não pressentimos isso dos dois lados, o outro já está sempre em uma terrível situação. Em uma bela formulação, Heidegger elogiou certa vez a "devoção do pensamento". Gostaria de acrescentar que também precisa haver a devoção do questionamento. O particular nessa devoção do questionamento é o fato de só podermos perguntar sobre algo que nós mesmos não sabemos. A assim chamada questão pedagógica ou a questão de prova é uma imitação lastimável. Todos nós que temos de passar por ou dar provas sabemos disso. Nesse caso, as coisas se comportam de um tal modo que não sabemos propriamente em nenhuma prova de maneira exata quem passou: o que foi testado ou aquele que testou. A meus olhos, quando se trata de filosofia, uma prova pela qual podemos nos responsabilizar só é possível, na medida em que conduzimos o diálogo a um tal ponto que nos deparamos com uma questão para a qual nós mesmos não temos mais a resposta. Desse modo, é possível conhecer o outro com vistas à sua capacidade de pensamento. Aliás, essa situação acontece com certeza com muita frequência, quando lidamos com filosofia. Na filosofia, sempre ocorre de não sabermos nós mesmos a resposta,

quando realmente ousamos pensar e não apenas interrogamos as reservas de saber, dos outros ou as nossas mesmas. O computador pode fazer as duas coisas melhor do que nós.

Partindo desse estado de coisas, eu me pergunto: o que é um diálogo? Como a linguagem se forma no diálogo? Não posso dizer outra coisa senão que a linguagem se forma em cada diálogo de maneira nova. O que aprendemos na escola como gramática ou como ortografia é mera convenção. Aquilo que expurgamos de nossas crianças na idade genial de dois até três anos, todos esses belos erros de escrita, nos quais elas são tão inventivas, exatamante isso atesta a vida da linguagem. Temos aí algo que impele para além da mera obediência a preceitos e para além de toda repetição de algo previamente dito. Parece-me, por isso, muito estranho quando se diz sobre a fala que ela seria observância a regras. Eu compreenderia antes se as pessoas dissessem que ela seria um ferir regras e uma liberdade para a exceção. Ver na fala apenas observância a regras parece-me uma conclusão falsa. Não se vê, então, de maneira alguma sobre o que repousa propriamente a convivência do homem, a saber, o fato de ela ser participação recíproca. Conhecemos uma tal participação a partir do pensamento dos gregos, em Platão, como *metexis* (*participatio*) ou como *koinonia* ou como *mixis*. Essas expressões lembram-nos de que não tomamos posse na convivência de uma coisa que pertence a um outro e tampouco temos algo sob a nossa posse no pensamento. Também não podemos nos ater às nossas palavras como se elas fossem conceitos fixos, quando dirigimos perguntas aos outros. Isso nos impele, por sua vez, à troca de pergunta e resposta. Quando queremos compreender um texto, as coisas também se mostram assim. Nesse caso, precisamos deixar primeiramente claro que palavras são sempre propriamente respostas. Não importa em que situação devemos conseguir compreender um outro ou uma coisa. Nessa situação, nós precisamos nos perguntar qual é a questão para a qual esse ou aquele enunciado linguístico seriam uma resposta. Antes disso, não se compreende absolutamente nada. Querer reunir todos os pressupostos, todas as condições de verdade, de modo que tenhamos concebido por fim a coisa de uma vez por todas é algo que pura e simplesmente não se consegue fazer. Em todo caso, se isso fosse possível, não se saberia mais perguntar nada depois disso.

Nós conhecemos isso a partir da lógica da definição. O leigo está em geral convencido de que um filósofo precisaria antes de tudo definir conceitos. Como se isso fosse tão fácil! Nesse caso, precisaríamos conhecer o gênero e a espécie do conceito questionado. Na filosofia, porém, o que está em questão são sempre coisas tais, que não repousam sobre nada que é melhor sabido e a partir do qual pudéssemos determinar o que é particularmente visado. A realização grandiosa da lógica aristotélica foi ter analisado a estrutura da demonstração e, com certeza, a lógica da demonstração é um aspecto importante da ciência matemática. Na matemática acontece com frequência de termos pro-

posições que consideramos corretas. Agora, contudo, o que está em questão é demonstrar essas proposições. Não esqueçamos que a primeira coisa que o livro fundamental da lógica demonstrativa, os *Analíticos* de Aristóteles, pronunciam é que todo saber parte do sabido e que a correção das premissas é pressuposta, se a conclusão deve ser correta. Como se deve saber algo assim, porém quando o que está em jogo é expressamente algo inderivável, primeiro, *arche* e princípio?

Os antigos comentadores de Aristóteles, com a sua sabedoria escolar, não fizeram senão obscurecer a situação, ao buscarem nos tratados de Aristóteles as figuras do silogismo. O fato de aspirarmos em toda argumentação a uma consequência lógica é compreensível por si. Aristóteles tinha total clareza em seus tratados quanto ao fato de estar empreendendo uma pesquisa da *arche* e ele descreveu nos *Analíticos posteriores* (B 19) como é que na na experiência e na aproximação linguística só podemos nos voltar para os *archai*. - Nesse sentido, a palavra *idea* possui uma segunda voz importante, que não devemos perder de vista. Podemos observar que Platão nunca falou do *eidos* do bem. "O bem" não possui nenhum perfil tão fixo e nenhuma figura exata. Há apenas a *idea* do bem, por assim dizer a indicação da direção do questionamento e da opinião. O fato de o uso linguístico das duas expressões em Platão, *eidos* e *idea*, em geral confundi-las não é nenhuma objeção, mas algo que se mostra muito mais como digno de reflexão. Se se trata do "bem", então se compreende mesmo facilmente por que Platão não prefere aí, como acontece em outros casos de maneira extremamente frequente, a palavra *eidos* e por que ele atribui até mesmo ao não-ser um *eidos*. Aqui, esse conceito do *heteron* ou do não-ser também é de qualquer modo um conceito verdadeiramente transcendental, junto ao qual não é possível nenhuma especificação do *genos* em suas *eide*. Junto ao bem, em todo caso, isso é particularmente evidente - assim como é evidente até mesmo por que Aristóteles sempre fala efetivamente das ideias em sua crítica a Platão e não dos *eide*. Junto à ideia do bem, isso possui o mesmo sentido que o formalismo ético kantiano. É mesmo imediatamente elucidativo que nós o saibamos e o saibamos de um tal modo que podemos perceber a partir daí uma diferenciação expressa em particularizações. Além disso, tal como Aristóteles corretamente observa, a *dihairesis*[66] não é nenhum procedimento demonstrativo. Ela repousa sobre a *anamnesis*. O mesmo se dá com os princípios supremos, o um e o dois, em relação aos quais escutamos (e de uma maneira particularmente intensa em Tübingen), que eles são inseparáveis um do outro. As pessoas compreendem Platão de maneira fundamentalmente equivocada, quando não veem na duplicidade do um os muitos e no um a pluralidade do bem.

66. Do grego: cindir, dissociar (N.T.).

Quando lidamos com a construção científica da matemática, o princípio formal da "diferença" é a base de um sistema de derivação real, tal como Konrad Gaiser mostrou de maneira convincente. Em contrapartida, a extrapolação do ideal matemático de derivação a todo tipo de saber, tal como a sobrevivência do *apeiron*[67] pitagórico-platônico e da *hyle*[68] aristotélica o mostra, não é absolutamente grega. Em verdade, um tal conceito de sistema pertence ao século XVIII e à sua *ars calculatoria* e, em todo caso, ao século XX. A dialética platônica da *dihairesis* não me parece, em contrapartida, ter tanto por meta uma ciência universal, mas muito mais o caminho da verdade do diálogo, cujo modo de realização sempre tem algo em comum com *anamnesis* e, com isso, com a linguagem. Essa é a linguagem do diálogo. Despertar convicções e um constante lançar-se para além de si que nunca permite conceber a coisa totalmente.

Se pensarmos na ciência moderna, isso soa como um desafio. Pois ela vive de qualquer modo totalmente da linguagem simbólica da matemática e de seu formalismo, da aplicabilidade universal à pesquisa natural e do domínio da natureza - e talvez também do domínio da sociedade. Nesse caso, fica claro que, por meio desse tipo de simbolismo, são levados a termo realizações instrumentais, sem as quais a humanidade moderna não poderia de maneira alguma viver. Não é à toa que a palavra "aparelho" penetrou por toda parte: aparelho existencial, aparelho digestivo, aparelho administrativo, aparelho partidário. Na palavra reside, em uma clara diferença em relação ao organismo, o fato de as partes serem partes passíveis de troca. Em tais aplicações, tal como as tenho em vista aqui, a matemática não é propriamente uma linguagem, mas um instrumentário, que é aplicado a dados - da natureza, da economia, da sociedade. Ela ordena os valores de medida. Com o meu falecido amigo, o físico Jensen, nunca consegui chegar a um ponto de acordo, porque ele sempre procurava defender que, para a física, a matemática não era outra coisa senão uma linguagem. Linguagem, porém, é diálogo e não tem nada em comum com dados. A proximidade de diálogo e linguagem mostra-se junto ao pano de fundo da *anamnesis*, na qual intelecções e evidências emergem. As coisas dão-se aí como com o escravo do *Menon*; e o mesmo acontece efetivamente na matemática e nas brincadeiras de contar envolvidas em nossos cálculos. Esse é o mesmo pano de fundo. Também tive com frequência com Heisenberg diálogos sobre a linguagem e ele também via como efetiva a significação da língua materna precisamente na formação das teorias físicas. Naquela época, alguns brilhantes pesquisadores chineses estavam dando o que falar por conta de alguns experimentos entusiasmantes e Heisenberg achava que, para nós, por causa da construção das línguas europeias, as coisas eram mais difíceis do que para os

---

67. Do grego: o ilimitado (N.T.).

68. Do grego: matéria (N.T.).

chineses que estavam acostumados a se movimentar totalmente em relações. As línguas europeias repousam sobre a gramática de sujeito e predicado e correspondem, com isso, à metafísica da substância e de suas propriedades.

Recentemente, tive a oportunidade de ilustrar ainda de uma outra forma o que tinha em vista. Perguntaram a úm homem responsável que vivia êm um dos novos estados que foram há pouco tempo integrados[69] quais eram as línguas que, segundo a sua opinião, deveriam ser ensinadas nas escolas desses estados. Sua resposta foi: "Muito simples - a linguagem do computador!" É seguramente correto que nesses estados precisamos da linguagem do computador. Mas a linguagem do computador não é nenhuma linguagem. Ela é um sistema de designações, com cujo uso não se chega a ideias e não se trabalha com ideias. Nós fornecemos resultados de medições e podemos, com isso, ordená-los. O fato de aprendermos línguas estrangeiras era para o entrevistado no fundo totalmente desinteressante. Isso é compreensível para o moderno mundo industrial do comércio e do tráfego, para o qual nada mais deve ter valor senão aquilo que se paga imediatamente. Em contrapartida, uma verdadeira convivência necessita de uma comunidade linguística, e isso vale também para o contato com outros povos, hábitos e tempos. Aquilo que parece completamente inútil para o economista é, em verdade, o despontar de uma nova liberdade e de um novo ganho para todos.

Com isso, chego ao meu segundo ponto. Aristóteles ainda tinha distinguido o conceito de *phronesis* como "um outro tipo de conhecimento" ao lado da *epistème*, do modo "ideal" de conhecimento da matemática. Em meio à ciência empírica da Modernidade e à sua estrutura matemática, esse modo totalmente diverso de conhecimento, a *phronesis*, perdeu sua legitimidade. Mas isso não é ciência! De fato, esse tipo diverso de conhecimento é faculdade de julgar. A expressão quase não é mais familiar ao uso linguístico de hoje. Ela é uma expressão do século XVIII, um termo que se tornou famoso por meio de Kant, uma vez que se encontra à base de uma análise filosófica que implica a conexão entre natureza e arte, assim como a diferença entre a faculdade de julgar estética e a faculdade de julgar teleológica. Essas são duas aplicações bastante particulares do conceito de faculdade de julgar, aplicações que são tratadas por Kant porque ele, em analogia com as bases apriorísticas da ciência da natureza, também reconheceu algo *a priori* na faculdade de julgar nos âmbitos da natureza e da arte. A maior difusão da expressão "faculdade de julgar" e do uso da faculdade de julgar aconteceu na práxis da vida em todas as experiências - a saber, por toda parte, onde se trata da aplicação racional de regras. Abrir os olhos para isso é a tarefa principal da filosofia hermenêutica. Nós precisamos de uma legitimação da faculdade de julgar. Se olharmos agora para o

---

69. Gadamer refere-se aos novos estados que se integraram à República Federal da Alemanha depois da dissolução da antiga Alemanha Oriental (N.T.).

nosso sistema de ensino atual e para a nossa realidade social, então é possível que tenhamos medo e inquietação diante da dimensão em que a regulamentação, a aquisição de regras e o aprendizado de regras se tornaram dominantes. As pessoas aprendem como se faz algo e como se tem de fazê-lo, e tudo parece bem rápido como se pudéssemos fazer tudo. Em verdade, é um problema preocupante saber como, em uma sociedade cujo sistema de comunicação se aperfeiçoa cada vez mais em linguagens simbólicas artificiais, é possível fomentar e cultivar a faculdade de julgar. Nós conhecemos algumas experiências críticas muito recentes sob a palavra de ordem "desregulamentação", experiências que, em particular no sistema de tráfego, criticam o excesso de regulamentação. Um outro caso é a administração. Como sabemos, Max Weber designou a burocracia como o destino inevitável da sociedade industrial. De maneira tão essencial quanto a regulamentação da língua e a regulamentação em geral se tornaram para a práxis conjunta da vida, é preciso ter clareza quanto ao fato de a língua não ser apenas repetição e imitação. Assim, mesmo a práxis não é apenas aplicação de teoria e serviço por meio de aparelhos.

Eu parti do fato de a linguagem consistir em diálogo. Ela é uma forma de convivência tanto na conservação do antigo quanto na renovação. Pensemos no fato de não apenas recebermos informações em um diálogo, mas de também nos aproximarmos uns dos outros. Onde um diálogo realmente acontece, aí os parceiros do diálogo, quando se despedem um do outro, não são mais totalmente os mesmos. Falar é falar um com o outro e isso instaura algo comum. Assim, nós todos exercitamos uns com os outros e uns junto aos outros a nossa faculdade de julgar. Kant tem razão ao dizer que não se aprende a faculdade de julgar, mas que só se pode exercitá-la. Cada um precisa exercitá-la em si. Nós todos experimentamos isso. Pois há justamente uma grande escola, que cada um percorreu: nós aprendemos a falar. Não se aprende certamente apenas as palavras, mas aprendemos a empregá-las, ou seja, aprendemos como as usamos e como as compreendemos. Falar é falar um com o outro – e, com isso, trabalhamos na formação conceitual e na orientação no mundo.

Que potencial não se esconde propriamente nas palavras! A criança de três anos de idade é um sistema de linguagem ainda infinitamente genial. Nós poderíamos denominá-lo precisamente criador de linguagem. Mais tarde, a escola e a caneta vermelha fazem a sua obrigação de inculcar as regras do falar correto e, do mesmo modo, a educação faz a sua parte, introduzindo a criança em idade de crescimento nas convenções da sociedade. Sempre está em jogo fantasia, imaginação, capacidade empática, simpatia, tato, quando o que está em questão é o fato de os homens deverem viver uns com os outros. Nesse caso, por exemplo, é importante interpelar o outro com a palavra correta e dizer-lhe o que ele, nesse instante, quer ouvir ou deve ouvir de mim. Há sempre algo imponderável, para o qual não há nenhuma regra – e, contudo, todos sabem o que significa ter dito a palavra errada no instante errado. Mesmo o que pode

significar, quando se encontrou no instante certo a palavra certa e, com isso, quando talvez tenhamos dado uma indicação, na qual nós mesmos não tínhamos pensado e nem podíamos ter pensado antes. Recentemente, apontei com frequência para o modo como Platão mostrou no *Político* que havia dois sentidos de medida - não apenas o fato de as pessoas poderem se aproximar das coisas com uma medida e aprender a dominá-las com o auxílio de valores de medida. Há ainda uma outra medida, um certo algo, por exemplo, aquilo que se exprime no bem-estar ou na razão pela qual alguém chama algo de belo (em francês diz-se: *je ne sais quoi*). Assim, Platão distingue duas medidas. Nós lemos tudo isso hoje com uma certa melancolia. Outrora, no começo do caminho do destino do Ocidente, pensou-se, então, os dois tipos de medida. Os dois foram descritos por Platão em seu mesmo peso, o medir e o sentido para a medida. Os dois pertencem indissoluvelmente à práxis da vida. Marcou o destino da Modernidade que só o medir que porta em si uma medida e, assim, promove um saber tenha sido considerado como saber real, de modo que a ciência moderna e o pensamento calculador - como Heidegger o denominou - se tornaram o saber dominante. É somente isso que é denominado saber - e não o sentido para medida e harmonia, tal como é experimentado, por exemplo, no bem-estar e no achar algo belo, e que, como vimos, se encontra à base da aplicação racional de regras.

Assim, chegamos ao nosso terceiro ponto. Trata-se da questão de saber se a unilateralidade desse saber que se tornou dominante na Europa pode entrar em um novo equilíbrio com um outro saber vital - a mensuração da ciência com o sentido para a medida. Essa é, em verdade, a tarefa de vida, que é colocada à humanidade de hoje com vistas a um mundo habitável, com vistas à *oikoumene*, que não quer exportar por toda parte a Europa, mas desenvolver uma convivência que precisamos aprender nesse mundo humano, esse mundo que está lentamente se aproximando de seus limites planetários.

Se não perdermos o contato com a nossa tarefa humana, esse será o trabalho de um longo período de tempo e de futuro. Mas como podemos aprender isso? Martin Heidegger ensinou-nos que o modo de pensamento que se tornou nesse ínterim tão unilateralmente dominante na Europa não possui nada em comum com o assim chamado desvio da Modernidade, um desvio que conduziu, então, aos problemas críticos do capitalismo ou do colonialismo ou à crise ecológica. Em verdade, trata-se do caminho do destino do Ocidente que, desde os gregos, está predelineado. Se recordo a doutrina platônica dos dois conceitos de medida, então o deslocamento do estado de coisas, que está em jogo entre os dois conceitos de saber, só se tornou em verdade crítico e dramático no começo da Modernidade. Entrementes, porém, aprendemos que foi a metafísica do Ocidente e, com isso, a filosofia que, como um todo, desde os seus momentos iniciais, preparou a situação crítica posterior. Heidegger descreveu isso em termos da história do ser: o pensamento metafísico, que compreende a

pergunta sobre o ser enquanto o ser do ente, representa o passo de todos o mais decisivo para o encobrimento e o esquecimento do ser. Uma tese radical e ousada!

Certamente podemos tentar despertar desse esquecimento do ser por meio de uma lembrança do ser e isso designa, em verdade, a linha fundamental, sobre a qual se desenvolveu a filosofia ocidental. Enquanto platonismo, ela atravessa a história da filosofia. Desse modo, é preciso contradizer Heidegger, como eu o faço com toda cautela, quanto a se Platão pode ser realmente visto apenas como o preparador da "metafísica da substância" aristotélica. Sim, será que se pode ver mesmo o próprio Aristóteles apenas como o fundador da metafísica? Também não precisamos vê-lo como o fundador da filosofia prática? Bem, no fundo, Heidegger pode ter razão. A história conjunta do Ocidente é articulada por uma longa série de renascimentos "humanistas". Essa série começa com o círculo de Cipião, que enviou a elite romana para o estudo na Grécia, passa pela latinidade de prata e chega até a fase da recepção cristã. Ela encontra na época carolíngea um novo renascimento. E, então, temos o famoso renascimento no umbral da Modernidade. No fundo, isso não representa apenas um mundo cultural humanista, que encontrou em Nietzsche o seu crítico mais decidido? A radicalidade de Heidegger consistiu em ter formulado a pergunta desse modo.

É mais do que consequente que o próprio Heidegger tenha compreendido como doutrinas fundamentais de Nietzsche a doutrina do eterno retorno do mesmo e da vontade de poder em sua copertinência e as tenha considerado como a fase final radical do pensamento metafísico. Nessa fase, o próprio conceito de verdade teria se tornado frágil. Trata-se seguramente de uma questão aberta, se podemos conduzir Nietzsche desse modo até o cerne de suas derradeiras consequências e metas, por assim dizer, como alguém que quer exceder o Zaratustra – e aí fracassa. Há um maravilhoso poema de Nietzsche que possui o título "Sils-Maria"[70]:

> *Sils-Maria*
>
> Aqui sentei-me, esperando, esperando –, por nada, porém,
> Para além do bem e do mal, ora da luz
> Desfrutando, ora da sombra, todo só jogo,
> Todo mar, todo meio dia, todo tempo sem meta.
> Aí, de repente, amiga! De um se fez dois –
> – E Zaratustra passou por mim...

O que significa isso? A profunda ressonância com todas as coisas, a partir da qual tudo se transforma em jogo, é de repente perturbada. Nietzsche e Zaratustra não são mais "um". De um faz- se dois. Eles se cindem. Zaratustra vai ao

---

70. Friedrich Nietzsche. A gaia ciência. In: *Kritische Gesamtausgabe*, org. por G. Colli e M. Montinari. Vol. V/2, Berlim/Nova York 1973, p. 333.

encontro de seu declínio, ao ousar pensar a doutrina da vontade de poder e a doutrina do eterno retorno do mesmo, mas não ousar pronunciá-las. São os animais que cantam para a sua convalescença o canto do retorno do mesmo. O mestre Zaratustra, que chegou para trazer a libertação do trasmundo da metafísica, não é mais aquele que busca ratificar em sempre novas investidas seja a doutrina do além-do-homem e da vontade de poder, seja uma doutrina do eterno retorno do mesmo por meio da ciência. Podemos retirar daí completamente a consequência que foi retirada na França, a consequencia de que com Nietzsche e com essa fragmentação da verdade na multiplicidade da aparência a filosofia teria chegado ao fim e de que Heidegger teria obrigado Nietzsche violentamente a voltar para a linha do pensamento metafísico.

Se considerarmos agora, porém, o todo de nosso tema "Europa e a *Oikoumene*", então precisaremos certamente confessar que continuamos sem ter clareza quanto ao novo deslocamento dimensional que ocorreu com o mundo habitado. Heidegger sempre sofreu com o fato de não se poder pensar contra o pensamento metafísico sem a linguagem da metafísica – e com o fato de, com isso, sempre recairmos uma vez mais nessa linguagem. Como sabemos, ele mesmo se valeu dos meios da fragmentação, a fim de pôr termo em si a essa tendência de recaída. Tais meios não raramente se mostraram como a etimologia e o jogo de palavras e precisamente esse lado do estilo acadêmico impetuoso de Heidegger atraiu particularmente a experiente maestria francesa na arte estilística da escrita. A ousadia linguística de Heidegger também não foi desprovida de predecessores. Basta pensar no significado da violência linguística de Mestre Eckhart e de Lutero, naquilo que o labirinto fechado de pensamentos de Jakob Böhme trouxe à luz ou em von Baader, que vive como uma camada subterrânea mesmo na crítica decidida de Hegel contra a forma da proposição, "que não é capaz de enunciar verdades especulativas". A forma da proposição talvez não seja realmente capaz de enunciar verdades especulativas. De qualquer modo, é quase absurdo que o acirramento do especulativo em proposições contraditórias se denomine de Aristóteles a Hegel "dialética", onde já na palavra se visa à convivência no diálogo. Platão encontra-se na virada, na qual a dialética ainda é as duas coisas, a arte de conduzir um diálogo e a arte de se contrapor às tentações do discurso e da fala, isto é, à sofística. A linguagem de Platão não consiste de fato em proposições, mas em perguntas e respostas. É necessário fixar esse ponto – e compreender essa forma de aparição das obras de Platão à luz de seu próprio enunciado: esse enunciado encontra-se inequivocamente diante de nossos olhos no conhecido excurso da carta sétima como a soma oriunda de um longo cálculo. Vem à tona a partir do enunciado que não pode haver nenhum pensamento e nenhuma doutrina que se apoie apenas nos traços escritos, sem a convivência da troca pensante – e isso significa por fim: sem a comunidade do diálogo. Não há nenhuma proposição que diga tudo aquilo que alguém quer dizer. Há sempre ainda algo não dito, por detrás ou na

própria coisa dita; e isso seja porque ela se esconde, seja porque ela não foi corretamente explicitada. Isso não significa, porém, de maneira alguma que precisaríamos aceder de maneira questionadora a um ponto por detrás de tudo o que é dito e escrito, por exemplo, no sentido da psicologia analítica ou da crítica à ideologia, por meio das quais poderíamos nos subtrair à petição própria ao dito. Pode ser que algo desse gênero nos ameace em todo diálogo - ou seja, algo da vontade de poder que quer se impor em contraposição aos outros. A antiga palavra de ordem sofística - e, com isso, um aspecto de toda retórica - é transformar todas as coisas fracas em coisas mais fortes. A partir da lida humana, todos nós conhecemos o que significa quando alguém se torna insistente em um diálogo com uma excitação desmedida. Nesse caso, podemos nos sentir no direito de abdicar da tentativa de compreensão e levantar contra o outro até mesmo a suspeita de que a sua excitação indica que ele não tem razão quanto à coisa mesma. Não se deve negar uma tal experiência, quando ela se dá no diálogo.

Agora, também há, porém, um discurso linguístico, que não está exposto a essas condições da vontade de poder daqueles que se colocam uns contra os outros. Essa é a linguagem poética. A poesia - quer epopeia, lírica ou drama - possui a sua própria nobreza, que não colocamos em questão, mas que nos coloca em questão. A poesia não fala certamente a linguagem do conceito ou, digamos de uma forma melhor, não conduz nenhum discurso que procura se expressar conceitualmente. A linguagem poética é uma linguagem que possui a sua plena realidade performativa na convivência.

No entanto, a sua propagação no mundo habitado é limitada pelas barreiras da multiplicidade de línguas humanas. Não obstante, desde a época de Goethe, há algo assim como a literatura mundial e como a influência mútua da literatura dos povos. Com maior razão isso é válido para todos os tipos de arte, que não são estreitados por meio de seu caráter linguístico e pelos limites de toda tradutibilidade, por exemplo, para as artes plásticas. De maneira ainda incomparavelmente maior e mais imediata, porém, temos a forma performativa da convivência na linguagem da música. Ela talvez seja a única linguagem da *oikoumene*, na qual toda convivência do ser humano alcança uma participação imediata e exige mesmo uma participação imediata. Quem faz música ou escuta música gostaria de participar e de cantar junto. Assim, um colega que viajou para a China me contou que, em um vagão de um trem onde só havia chineses, assomou uma melodia de Schubert e aí todo o vagão se pôs a cantar o texto em alemão.

O poema sobre Zaratustra, que citei acima, pode elucidar a problemática de nossa existência fragmentária. Em todos os nossos fragmentos, não podemos construir nenhuma imagem de um mundo salvo. É difícil, porém, que isso signifique filosoficamente que só teríamos de participar do jogo do mundo e que não precisaríamos mais pensar. Nós nos deparamos aqui com limites, mas esses limites são tarefas para nós - para a nossa razão e para a nossa solidariedade.

Nós nos encontramos em um processo, no qual certamente entram em um movimento de troca integração e diferenciação. Nós não sabemos seguramente em direção a que futuro esse movimento seguirá. Pensemos apenas nos grandes critérios, sob os quais se realizaram a evolução do universo, ou mesmo a evolução de nosso planeta, ou também apenas a evolução da vida sobre a terra e, totalmente por fim, também o desenvolvimento dos destinos humanos resguardados nos diques da pré-história. Por isso, devemos evitar cair em tentativas precipitadas de, por exemplo, com os nossos conceitos, nos apropriarmos de tal modo da sabedoria indiana ou da sabedoria chinesa, que elas se pareçam com a verdade dos kantianos, dos hegelianos ou dos heideggerianos. A meu ver, essas são hoje precipitações quase infantis. Mas elas antecipam de qualquer modo algo que, em verdade, sempre será uma antecipação falsa, mas que, porém, nos dirige de volta para um novo desafio de nosso pensamento.

Assim, pode ser que vivamos em um mundo no qual o ajuste, a regulamentação e a avaliação desmedida de todas as capacidades de adaptação predominem. No entanto, nós sempre procuraremos nos defender dessa pressão para a adaptação. Nisso também reside, então, constantemente a possibilidade de entrarmos em acordo uns com os outros. Com isso, não deveríamos falar de um fim da filosofia, na medida em que não há nenhum fim do questionamento. Com certeza, se algum dia deixarmos de perguntar, o pensamento também cessará.

Parte IV

A posição da filosofia na sociedade

1
Sobre a originariedade da ciência (1947)

Todos nós estamos imbuídos do fato de a hora do recomeço do trabalho em nossa universidade ser um dos momentos mais decisivos de sua história. Nós viemos até aqui para festejar essa hora e sabemos que a figura de nossa *alma mater lipisiensis* está em vias de experimentar uma das transformações mais violentas em sua longa e honrosa história. Depois de doze anos de um domínio opressivo e falseador por parte de tendências megalomaníacas e hostis ao espírito, contra as quais a Universidade de Leipzig apresentou um combate e uma resistência particularmente tenazes, ainda que com frequência sem êxito; depois de uma guerra cheia de insanidades e crimes e desertificada da maneira mais pavorosa possível, material e espiritualmente, a Universidade de Leipzig, juntamente com o conjunto de nossa nação, tem consciência de que chegou para ela o momento de provação. Nunca houve um momento tão pesado e prenhe de destino como esse. Todos nós temos clareza quanto ao fato de, e meio à transformação descomunal hoje experimentada de nossa vida social, a tarefa não pode ser mais manter aquilo que é antigo e que foi sacralizado por meio de uma tradição honrosa e protegê-lo contra a tempestade da história mundial. Assim como a nossa nação, a universidade também não pode desejar algo idêntico. É justamente isso que constitui a situação terrível de nosso povo: o fato de essa boa e nobre tradição da cultura e da humanidade, cujas florescências mais refinadas são representadas pelas universidades de nossa terra, ser agora em si questionável, encontrar-se manifesta em sua impotência e ter se tornado incerta em seu direito à vida. Se não, como é que a monstruosidade do nacional-socialismo poderia ter surgido em nosso povo; se não, como é que os espaços da pesquisa científica e do ensino livres poderiam ter sido subjugados pelo ódio desses espíritos pérfidos, desacorrentados de nosso povo. Não fomos apenas nós mesmos, os arrastados pelo terrível redemoinho dos acontecimentos, mas também os amigos e os adoradores de nosso povo em todo o mundo, que se perguntaram como foi efetivamente possível inverter em uma tal monstruosidade aquilo que eles amavam na essência alemã. Não podemos esconder de nós mesmos que essa questão tem em vista mais do que a história da última ou das últimas décadas, que, com essa questão, se coloca à prova todo o modo de ser de nosso povo (um modo de ser que se tornou história através de um longo tempo) e que a imagem conjunta de nossa história alemã, uma

imagem na qual aportamos, foi abalada por meio dessa questão. Como é que a essência da universidade alemã e a imagem que cultivamos dela também não seriam colocadas em questão aí!

Se reconhecemos isso, então sabemos ao mesmo tempo que nos encontramos diante de uma tarefa completamente nova: determinar de maneira nova a lei vital da universidade. E sabemos que essa não é nenhuma questão intra-acadêmica, mas que só pode emergir com uma forma clara a partir das profundezas terríveis da totalidade de nossa existência social. Por isso, tornou-se para nós uma necessidade essencial entrar nessa hora festiva de nosso recomeço juntamente com o nosso povo e permitir que dela tomem parte todos os círculos de trabalhadores, em particular, até mesmo aqueles que servem ao todo com o trabalho árduo de suas mãos. É para mim uma satisfação que os círculos mais amplos de nossa cidade e de nosso país, desde os mais elevados funcionários até as representações dos partidos políticos, dos sindicatos e das indústrias, tenham seguido o nosso chamado e festejem conosco unidos essa hora. Só quem tomou parte nos festejos universitários alemães no Terceiro Reich poderá mensurar a profundidade e a extensão de nossa satisfação e de nosso sentimento de gratidão. Pois aquilo que se mostrou outrora como os altos representantes do estado e do partido, aquilo que se expressou aí e o modo como lidou conosco, não foi senão um aviltamento. Ter que suportar isso foi uma intensificação constantemente renovada da pressão que residia sobre nós, um despertar constantemente novo da vergonha. Agora, porém, temos o direito de esperar que a verdadeira ordem das coisas seja produzida; e isso desde que a honra da ciência não precise mais ser defendida apenas por nós em conjuração, mas comece a ressoar em todos nós com um novo tom autêntico de atenção e de expectativa. Para nós, representa uma alegria e um dever que justamente os trabalhadores portem esse lema em sua irrupção política.

Um dever, pois só poderíamos concebê-lo plenamente, se precisamente os homens e mulheres de nosso povo, que se encontram ativamente presentes no processo industrial, não abandonarem o seu interesse pela ciência e a sua participação na ciência. De qualquer modo, é de uma maneira incomparável que a ciência está exposta silenciosa e secretamente – de um modo certamente diverso de todas as outras profissões essenciais – à incompreensão, uma vez que os seus efeitos e êxitos são com frequência invisíveis e nunca vêm à luz senão muito mais tarde e afastados do processo criador. Não é por si mesmo que o professor no laboratório ou mesmo junto à máquina de escrever é para todos uma imagem eloquente da vida espiritual dos trabalhadores. Sim, por si mesmo, ele não pode nem mesmo se dispor a alcançar uma tal compreensão – é a tal ponto rigorosa e quase inatingível que se mostra a lei, sob a qual ele se encontra. Tanto maior, porém, é a nossa gratidão pelo fato de, apesar disso, podermos nos deparar em todos eles com uma compreensão tão atestada e confirmada pelo nosso fazer. Deixem-me expressar a

nossa gratidão por meio do fato de acolhermos entre nós em seguida, com uma prontidão e uma solicitude particulares aqueles que – fora do caminho da formação por meio da escola superior – foram selecionados pelo talento e pela inclinação para tomarem parte em nossas fileiras: os estudantes trabalhadores. Mas permitam-me escolher hoje uma forma dessa gratidão, contando-vos com toda brevidade algo sobre o trabalho do homem de ciência. Permitam-me falar da originariedade da ciência.

Todos nós estamos de acordo que a ciência é a base essencial da cultura moderna em geral. A técnica maquinal moderna e, com isso, toda a indústria moderna repousam efetivamente sobre as descobertas e as invenções científicas dos últimos séculos. Nunca antes se alcançou um domínio tão amplo da natureza por parte do homem como em nossa época e é a exigência impositiva da humanidade, uma exigência que ela precisa apresentar em função de sua mera subsistência, que esse domínio sobre a natureza não seja mais exercido futuramente em nome da destruição e da aniquilação, não mais a serviço de interesses particulares – a serviço do capital, dos interesses militares, da sede de poder e da autodivinização de indivíduos particulares ou de povos como um todo –, mas apenas em nome do progresso social, da elevação do bem-estar humano em geral, somente em nome das obras de paz. O fato de essa dominação da natureza ter podido se voltar de maneira tão terrível contra a natureza humana em geral poderia tornar questionável o valor da ciência para a humanidade e se mostrar como uma culpa da ciência. No entanto, ninguém pode duvidar de que, quando servem à destruição, a culpa não está na ciência e na técnica, mas nos homens que as utilizam para tanto. Os meios violentos do domínio moderno da natureza são o resultado consequente da ideia moderna de ciência. Eles estão enraizados no novo começo representado pela ciência do século XVII no desenvolvimento humano. A sua expressão filosófica reside na nova ideia de método que Descartes desenvolveu e fundamentou metafisicamente. Com essa ideia de método, que tem a sua realização modelar no emprego de meios matemáticos para o conhecimento da natureza, a ciência moderna conquistou a lei que regula os passos de sua essência mais própria. De acordo com essa lei, um caminho de uma extensão e de uma especialização ininterrupta a levou até o estado atual extremamente diferenciado e especializado da pesquisa natural. Como o reverso inevitável desse desenvolvimento orgulhoso aparece, porém, o fato de o emprego dessa ciência e, com isso, também as metas e os fins de seu emprego terem escapado cada vez mais aos homens responsáveis pela pesquisa. O seu trabalho segue uma impositividade imanente à ciência e acontece com plena consciência da liberdade da pesquisa, sem, porém, manter esse meio humano descomunal de poder que a ciência moderna representa vinculado a uma conexão originária com as metas humanas mais elevadas, as metas do progresso humano. A crescente vinculação da pesquisa aos caros aparatos e à reação de seus resultados sobre a produção in-

dustrial criaram aqui formas de uma dependência inconsciente da ciência, que se acham contrapostas à sua essência originária; e isso até o extremo de sua instauração com vistas ao emprego em termos da ciência bélica e da economia militar, tal como ela foi exigida da ciência alemã e, com isso, da humanidade, para a guerra insana de Hitler.

Assim, aquilo que precisamos observar em relação à ciência moderna que fornece a medida e o método também é válido de uma maneira ainda mais forte para as ciências do estado e da sociedade, para as ciências humanas. Desde Hegel sabemos que elas - e, antes de todas elas, a filosofia - são o fruto de seu tempo. Não obstante, é a consciência da liberdade da pesquisa que preenche os seus suportes. Não são as opiniões e os interesses de uma sociedade dominante que devem ser por ela cultivados ou justificados. Mesmo aqui, porém, a pesquisa científica é em realidade dominada pelas dependências do espírito do tempo, sim, o *ethos* da própria pesquisa livre foi por fim turvado - no vergonhoso ajuste às ideias loucas e às doutrinas equivocadas dos últimos doze anos, para as quais se deixaram desviar até mesmo pesquisadores capazes.

Em face dessa experiência, é provável que já tenha chegado a hora de meditar uma vez mais sobre a originariedade da ciência, a fim de dizer aos filhos de nosso povo, por meio de cujo trabalho árduo foram criadas e conservadas as condições exteriores da existência da ciência, o que significa propriamente e em que precisa se transformar uma vez mais aquilo em nome do que eles se apresentam e pelo que eles se colocam ativamente: a ciência.

A forma mais simples de experimentar a originariedade da ciência é buscá-la em sua origem, ou seja, nos gregos, os criadores e os patriarcas da cultura ocidental. Foram os gregos que geraram pela primeira vez - na confrontação prenhe de destino com o espírito do Oriente que se encontrava à frente - a figura da ciência europeia. Assim como a defesa ante o tempestuoso ataque do grande poder persa em Maratona e Salamina significou a salvação da própria vida dos gregos e precisa ser ao mesmo tempo denominada a hora do nascimento da Europa, o acolhimento e a continuação da matemática e do conhecimento natural egípcio e babilônico pelo gênio dos gregos se tornaram a data de nascimento da ciência e, com isso, da cultura mundial de hoje. A unicidade de nosso destino na história da humanidade repousa sobre esse fundamento da ciência, que os gregos estabeleceram para a cultura do mundo. Outros grandes impérios e culturas mundiais só encontraram na criação de obras religiosas e artísticas a expressão de sua essência - só os gregos levaram o impulso originariamente humano da vontade de saber à figura objetiva da ciência e, com isso, indicaram o caminho da humanidade.

O que é essa ciência? Nós a encontramos paradigmaticamente na matemática grega, que ainda hoje se mostra como a matemática ensinada em nossas escolas: uma estrutura sistematicamente derivada de conhecimentos so-

bre figuras e números, construída em um curso maravilhosamente claro de definições e de axiomas, que foram conquistados em pressuposições, asserções e demonstrações. Nós sabemos pela ciência moderna, que sucessos foram alcançados no emprego dessa criação grega em meio à dominação da natureza. Em sua origem, porém, essa criação dos gregos não está ligada a nenhum emprego, mas emerge de uma realização autônoma do ser humano. Qual é a sua essência? Quem pode nos ensinar isso da maneira mais simples possível é a palavra grega para ciência: *episteme*. Ela é uma palavra derivada de um verbo grego, que significa originariamente: estar à frente de uma coisa ou de um trabalho, saber fazer algo. Portanto, ela possui originariamente um sentido prático. A palavra para ciência, *episteme*, exatamente como a palavra latina *sciencia* também é usada de início apenas para as artes práticas, em particular, para a arte da guerra, até conquistar finalmente na filosofia ática a significação de ciência, lá, portanto, onde a matemática grega e o próprio conhecimento do mundo alcançaram o seu orgulhoso ápice. Na essência da ciência grega, além disso, tal como a história da palavra nos ensina, reside a proveniência da prática e o desenvolvimento em direção àquilo que também denominamos com uma expressão grega *teoria*. Isso é extremamente instrutivo. O saber teórico não está originariamente em oposição à práxis, mas se mostra antes como a sua elevação e a sua consumação suprema. Assim como o verdadeiro mestre de um trabalho artesanal é aquele que, seguindo um plano prévio e alijando todos os ardis do acaso com um domínio livre sobre a coisa, se coloca à frente de todo o processo de trabalho com uma verdadeira soberania, o verdadeiro homem de ciência é aquele que, no mero conhecimento da realidade, encontra-se sobre ela da mesma forma. Um exemplo pode elucidar esse fato. Quem entende de matemática não se espanta com o fato de uma linha, que possui a medida do lado de um quadrado, por menor que possa ter sido escolhida, nunca pode possuir sem resto a medida da diagonal do mesmo quadrado. Não há para ele nenhum espanto, ou seja, ele o sabe de antemão, antes de todo e qualquer experimento, com toda certeza – em nossa língua: que $\sqrt{2}$ é um número irracional. Ele encontra-se espiritualmente acima do espanto do leigo, que sempre pode tentar novamente e em vão recalcular esse número até o fim. Pois ele entende algo de matemática e assim se encontra acima da coisa. É esse "encontrar-se acima de" que constitui a postura da ciência. Mas acima do que nos encontramos aí propriamente? Com certeza não, tal como na prática de um processo de trabalho, acima dos ardis e das peripécias do instrumento e do material. Que tipo de acaso ou de acidente podem ser afastados, quando o que está em questão é apenas o conhecimento daquilo que é? Agora, o acidente do conhecimento se chama erro. O erro é aquilo que é alijado, assim como é posto de lado tudo aquilo em que o erro pode se dar, ou seja, todas as meras opiniões.

Com isso, porém, nós nos deparamos com o sentido fundamental originariamente humano da ciência. Ela é o âmbito no qual não é válida nenhuma opinião,

mas apenas fundamentos. Que exigência gigantesca é feita à fraqueza dos homens, que conjuntamente tanto amam as suas opiniões e tanto apreciam ter razão no discurso! Em face da violência do discurso e da vontade de discutir em meio a esse povo caloroso, nós compreendemos muito bem o fato de a ciência ter surgido pela primeira vez nos gregos. Mas nós também somos dominados pelo preconceito da opinião geral e influenciados pela aparência de verdade e pelo brilho daquilo que é eficaz. A ciência, porém, representa um estado firme ante toda mudança e toda refulgência das opiniões: ela é um encontrar-se em uma posição superior porque se mostra como uma inserção na coisa mesma e em suas verdadeiras razões.

Essa é a ideia originária da ciência. Precisamos nos lembrar dela e a ela precisamos retornar a partir do múltiplo afastamento do funcionamento científico moderno. Não como se quiséssemos negar que opiniões prévias e interesses também influenciam e restringem constantemente as nossas possibilidades de conhecimento. Mas aquilo que há em nós de ciência transforma o poder das opiniões prévias sobre nós em uma impotência estrondosa. No silêncio de nosso trabalho de pesquisa, estamos sozinhos com nós mesmos e nossas dúvidas. Além disso, no silêncio dessa solidão, descobre-se para o pesquisador algo real que nenhum espírito humano antes dele tinha visto. É esse poder originário da ciência que representa a nossa missão no domínio da sociedade em que vivemos. Ele gera a força de agir por decisão própria e autônoma e de se assenhorear da vida. Por isso, as elevadas escolas são iniciadas nesse poder e sobre ele repousa o modo de ser próprio de nossas formas de vida e de trabalho, que não podemos senão muito dificilmente esclarecer e nas quais gostaríamos de nos ver compreendidos precisamente no círculo de todos os trabalhadores.

Gostaria de tentar descrever a aparência necessária do homem de ciência, no qual a ciência é um verdadeiro poder. Escolho três traços, dos quais me parece essencial falar aqui.

Em primeiro lugar, ele precisa poder estar espiritualmente ausente de uma maneira que só ocorre com aquele que se encontra em face de questões derradeiras acerca da verdade. Uma antiga anedota grega conta como o primeiro filósofo entre os gregos, Tales de Mileto, olhando um dia uma estrela no céu, caiu em uma fonte - uma serva ajudou-o a sair de lá. Há ainda um número infindo de anedotas mais recentes sobre o professor disperso. Precisamos compreender que uma tal ausência e dispersão é o outro lado da mais intensa concentração e imersão na coisa mesma. Ela pode ser uma fraqueza e nós não queremos nos gabar dela. Onde ela parece ser elevada a uma espécie de alienação do mundo, ela é certamente reprovável. Todos os estados tanto quanto cada homem, porém, trazem consigo os pesos de suas virtudes. A virtude que precisamos reconhecer aqui é a inserção incondicionada na coisa mesma - a partir de um esquecimento de toda consideração em relação aos outros e a si mesmo, a Deus e ao mundo. Se a força dessa objetividade tivesse estado pre-

sente de maneira suficientemente grande em todos os homens de ciência alemães, então o ajuste pífio ao regime nacional-socialista não teria representado para eles nenhuma tentação.

Em segundo lugar, ao perseguir seu trabalho, o homem de ciência duvida de si mesmo e essa dúvida pode chegar até o nível do desespero. É a tal ponto difícil não se satisfazer com o seu mundo compartilhado, mas trabalhar pela necessidade interna da verdade e do conhecimento. O que ele tem a dizer são verdades que só alcançam um reconhecimento geral no futuro. Essa é a tragédia da investigação. Com efeito, ela é o fruto de seu tempo e de seu mundo – e, contudo, ela já sempre se lança para além deles em uma solidão nova, difícil de suportar. Mas ela traz de volta, a partir dessa solidão, aquilo que é a força mais intensa de um caráter: um juízo próprio e uma decisão incondicionada pelo que é conhecido. Se a força dessa decisão tivesse estado presente de maneira suficientemente grande em todos os homens de ciência alemães, então o ajuste pífio ao regime nacional-socialista não teria representado para eles nenhuma tentação.

Em terceiro lugar, o homem de ciência precisa ser de uma modéstia autêntica. Os embates que ele experimenta interiormente em seu trabalho ensinam-no, de maneira penetrante, os limites de sua capacidade e a grandeza opressiva de sua tarefa. Pertence a ele um reconhecimento pronto do julgamento dos outros e a eliminação de toda presunção em relação à sua própria situação. É preciso que lhe seja autoevidente a atenção ante todo trabalho feito de maneira honesta, qualquer que seja o seu tipo. Assim, ele possui uma liberdade interior em relação aos preconceitos de sua proveniência social e é o companheiro natural de todas as forças progressistas de uma sociedade. Se a força dessa modéstia tivesse estado presente de maneira suficientemente grande em todos os homens de ciência alemães, então o ajuste pífio ao regime nacional-socialista não teria representado para eles nenhuma tentação.

Tentei traçar em poucas pinceladas aquilo que a ciência originariamente é, e os tipos de formas de vida que lhe pertencem. O que tracei aí é a imagem de uma tarefa. Ela apresenta um dever tanto para o mestre da ciência quanto para os seus alunos. É assim que deveria ser, por mais que nem sempre seja assim. Em face dessa exigência, não necessitamos mais apresentar que contribuição a universidade tem a dar para a renovação democrática de nosso povo. Nós sabemos que, no âmbito da ciência e da educação científica, nos encontramos diante da mesma tarefa de nosso povo como um todo. Só pode haver divergência de opiniões quanto a de onde haurir a força para satisfazer essa tarefa. Alguns de nós acreditam que ela viria em última instância da descrença no homem e na crença em Deus, outros, em contrapartida, se colocam apenas em função da crença no homem. Essa oposição ainda se encontra em aberto e aponta para o futuro da humanidade. No entanto, ela não

ameaça a solidariedade de todos aqueles que aspiram a um desenvolvimento livre de nosso povo e a um futuro pacífico para os homens. Pois nós todos estamos unidos pela consciência da grandeza de nossa tarefa. É preciso reconhecer em que grau a reflexão política entre os alemães acha-se dizimada e desertificada. Quem reconhecer isso dedicará todas as forças de sua vida à renovação dessa reflexão. Que nossa universidade sirva a essa tarefa e que a ciência alemã, sustentada pela confiança de todas as forças prenhes de futuro, avance de modo pioneiro no caminho de uma cultura humana, purificando e restaurando o nome alemão.

2

Para o aniversário de 300 anos de Gottfried Wilhelm Leibniz

Discurso festivo na Universidade de Leipzig

(1946/1990)

Hoje faz trezentos anos que Leibniz nasceu entre os muros dessa cidade. Ele foi um filho de Leipzig e um pupilo de suas escolas. Leibniz estudou na Escola Nicolau e entrou, no ano de 1661, para a universidade, onde encontrou em seu tempo professores primorosos, que o introduziram em largo espectro tanto no espírito das questões filosóficas de outrora quanto nos estudos das ciências jurídicas e das ciências naturais.

Leibniz foi uma criança que mostrou disposições geniais próprias a um talento precoce. É certamente mais do que uma lenda que Leibniz tenha conseguido por seu próprio esforço, por meio do fato de, quando era rapaz, terem caído casualmente em suas mãos alguns livros em latim, dentre eles uma edição de Lívio, aprender por conta própria a língua latina. Mostrou-se aí pela primeira vez um traço característico de seu gênio. Com certeza, Leibniz foi o maior gênio da força combinatória que jamais existiu. Com base em todo o seu percurso científico, assim como em suas realizações, nós podemos acompanhar isso sempre uma vez mais e ver que aquela *ars combinatoria*, aquela arte combinatória, em direção à qual ele pretendia desenvolver uma certa disciplina da lógica, já estava previamente formada bem cedo na disposição de seu espírito. Pois esse aprendizado de latim por um impulso próprio e sem qualquer ajuda já aconteceu a partir de um pressentimento das regularidades e das repetições, com as quais ele se deparou em um texto que lhe era de início incompreensível. Ele decifrou esses autores latinos tal como se decifra uma escrita codificada. É preciso que digamos a nós mesmos o seguinte: permanecer diante desse fato estranho e espantoso de uma língua que parece desconhecida e que abriga, contudo, uma articulação de sentido, sem usar a autoridade dos especialistas, é algo constitutivo da mais intensa confiança na própria força de espírito. Essas demonstrações antigas de gênio e de originalidade mostraram-se, então, constantemente no período de estudo de Leibniz. Ainda muito jovem, ele se bacharelou, no dia 20 de março de 1663, e, um ano depois, em janeiro de 1664, ele defendeu o mestrado. Em conexão com o seu curso de direito, então, ele planejou fazer o doutorado. Com isso, no ano de 1666, em função de seus extraor-

dinários trabalhos, ele encaminhou o pedido de qualificação como doutor, o que outrora teria significado faticamente o acolhimento ordinário no corpo docente da universidade. Esse pedido não obteve sucesso porque parecia por demais provocativo e inabitual que um homem tão jovem devesse saltar por sobre pessoas tão mais velhas e também capazes, que esperavam pelo título de doutorado. A recusa experimentada assim por Leibniz, o fato de não ter sido aceito o seu pedido de promoção a doutor, levou-o a abandonar Leipzig e a se afastar faticamente da vida da universidade. Em verdade, porém, foi certamente uma escolha do destino e da própria vida que o levou a isso. Pois não faltaram, já naquela época, ofertas a Leibniz para se transferir como professor para a universidade. No entanto, ele desdenhou a atmosfera da academia e escolheu a vida no grande mundo. Ele seguiu para os cais e para os centros da vida pública e política. A sua força de penetração espiritual extraordinariamente grande fez com que ele se mostrasse por toda parte como um desejável consultor, mediador, mensageiro e estimulador. Desse modo, ele esteve em Nuremberg e em Frankfurt, e, em seguida, um longo tempo em Mainz, na corte do bispo e, por fim, em viagens para Paris, Inglaterra e Viena. Ele surgiu em muitas das grandes cidades da Europa e, por toda parte, estabeleceu ligações com os espíritos mais avançados e iluminados de seu tempo, estadistas, eruditos e inventores de todo tipo.

Por fim, no ano de 1676, ou seja, como um homem ainda jovem, mas já marcado por uma série de experiências do mundo, ele se encaminhou para a corte de Hannover, onde trabalhou como historiador da corte e como consultor político e jurídico. Com isso, ele foi encarregado de redigir uma história da família Welfen e dedicou a essa longa tarefa o empenho extenso de sua vida. Com certeza, mesmo em uma corte tão grande e tão significativa em seu tempo, um gênio de seu porte não era nenhum membro confortável e, por isso, a grande autonomia e energia com a qual ele perseguiu as suas metas espirituais, políticas e – como precisamos acrescentar – também teológicas, foram com bastante frequência objeto de atritos, que o levaram, finalmente, a um certo isolamento e amargor. Constantemente acossado pela corte que havia requisitado o trabalho, ele precisou dedicar um tempo cada vez maior à tarefa titânica dessa história dos Welfen, uma história que ele procurou erigir pela primeira vez – esse trabalho também fez efetivamente época – sobre a extensa base de estudos de arquivos. Sobre esse trabalho, ele morreu, então, com quase 70 anos, no ano de 1716.

Tendo em vista o curso movimentado de vida que ele percorreu, é quase impossível superestimar o quão grande foi o círculo de influência de seu diálogo vivo e de seus estímulos epistolares. Em todo caso, depois da catástrofe da guerra dos trinta anos e depois do profundo esgotamento que oprimiu outrora o nosso povo particularmente assolado pelos sofrimentos da guerra, foi ele que por assim dizer reencontrou o caminho para a Europa e trouxe uma vez mais de uma maneira impressionante honra para o nome alemão, a inteligência ale-

mã e a força de trabalho alemã no concerto dos povos. Todos sabemos também como a sua fantasia organizatória o conduziu de plano a plano, de sugestão de fundação em sugestão de fundação, como ele procurou trazer à vida por toda parte a organização do trabalho científico para o bem máximo da civilização humana. Desses múltiplos planos, não foi muito que chegou a ser realizado. No entanto, a força estimulante, que um grande gênio como Leibniz demonstrou com isso, só encontrou com frequência o seu efeito pleno depois de séculos, de modo que podemos achar os rastros do agir planejado e visionário de Leibniz até o presente em muitos lugares do mundo cultural. Em seu tempo de vida, ele só conseguiu fundar a Academia de Ciências de Berlim. Como dissemos, porém, esse homem não pode ser medido segundo as coisas imediatamente visíveis que ele deixou para trás.

Isso é particularmente válido para o seu legado literário. No tempo de vida de Leibniz, surgiu um grande número de pequenos trabalhos em revistas eruditas, muitos deles também em uma revista editada em Leipzig. No entanto, Leibniz não publicou uma apresentação sintética de todo o seu universo espiritual em um estilo maior. Somente uns poucos livros foram publicados durante o seu tempo de vida, em particular a *Teodiceia*, que alcançou um reconhecimento geral - aquele escrito no qual ele procurou demonstrar a justiça e o bem de Deus em face do mal desse mundo. O mundo posterior encontrou-se diante da grande tarefa de tornar publicamente acessível à pesquisa e à consciência geral a obra póstuma inesgotavelmente rica que o falecido autor deixara para trás e que se encontrava em Hannover, o seu lugar de atuação. Os séculos trabalharam nessa tarefa, sem conseguir levá-la a termo até hoje ainda que apenas em alguma medida. Acredito que, dentre os grandes gênios culturais criadores da modernidade, Leibniz é o único, cujos escritos e cujas realizações espirituais ainda repousam hoje em parte desconhecidos nos arquivos. Isso não se deve ao fato de não se ter tentado fazer nada e de não se ter procurado estabelecer coletâneas de sua obra. Uma das três edições que fizeram época apareceu pela primeira vez em 1839 e é designada como uma coletânea de suas obras filosóficas conjuntas. Temos aí dois volumes. Uma segunda edição surgiu por influência da Academia de Ciências de Berlim. Essa edição, porém, contou antes de tudo com a participação de um grande grupo de trabalho composto por eruditos vindos de toda a Alemanha. Temos aqui uma vez mais uma grande edição acadêmica das obras de Leibniz, que abarca até agora cinco volumes e estava prevista para ter 300 volumes. Pois, de fato, todas as coletâneas até aqui permaneceram muitíssimo aquém da riqueza inesgotável de sua obra póstuma. Trata-se de uma tarefa de um tipo totalmente particular. Ela não exige apenas um estudo penetrante para decifrar a sua difícil escrita, mas também requer de nós mesmos que possuamos um saber similarmente abrangente ou que instauremos uma agremiação de eruditos, que apresentem juntos um sa-

ber similar ao que a própria pessoa de Leibniz possuía. Tal como a experiência ensinou, não se conseguiu dar conta dessa tarefa nem mesmo com as forças alemãs do tempo posterior a 1923.

De fato, Leibniz é um gênio universal e, se olharmos para a história das ciências como um todo, ele foi certamente o último *polyhistor* dotado de um estilo criativo que a história mundial conheceu – o último que não apenas conhecia o estado da pesquisa em todos os campos da ciência, mas que soube levar esse estado mais além de uma maneira produtiva. Ele foi um matemático criativo que só por isso já teria alcançado fama mundial, uma vez que, com e de maneira totalmente independente de Newton, ele é ao mesmo tempo o fundador do cálculo infinitesimal. Como físico, ele foi produtivo e pioneiro na criação da dinâmica. Ele fomentou os conhecimentos biológicos de seu tempo. Ele desenvolveu em primeiro lugar um programa de trabalho linguístico-epistemológico. Por conta de sua função e por paixão, ele trabalhou ativamente como pesquisador da história. Ele é um dos fomentadores inesquecíveis da lógica moderna. Seus esforços em torno da unificação das confissões cristãs, também eles empreendidos a partir de um domínio absolutamente seguro e criador de todo o mundo das questões teológicas, são amplamente abrangentes e olham para o futuro da religião cristã. Finalmente, ele foi um jurista de grande porte, um homem cheio de ideias técnicas, de sugestões organizatórias e econômicas. E, acima de tudo e por detrás de tudo, um homem que não se desviou das questões derradeiras, as questões da filosofia, e que também por isso cunhou seu nome na memória da humanidade com uma fama imperecível.

Apesar de as coisas se comportarem assim, contudo, Leibniz ainda não possui hoje nenhum lugar seguro na consciência geral do público, sim, nem mesmo no interior da história da filosofia. Não precisamos senão nos lembrar do contra-exemplo representado por um outro grande pensador alemão. Estou pensando em Immanuel Kant, cuja popularidade é tão grande que até mesmo na consciência pública a sua grande realização, a apresentação do pensamento puro de uma vinculação moral no "imperativo categórico", é universalmente reconhecida, mas que também marcou efetivamente época na vida da ciência como o destruidor da metafísica até aqui, e como o fundador de uma filosofia crítica. O gênio universal de Leibniz, em contrapartida, ainda permanece hoje sem ser mensurado e sem ser explorado em sua influência. Seu primeiro efeito na Alemanha só se realizou em uma única direção e, com isso, em uma direção unilateral. Esse efeito surgiu por meio de seu grande aluno Christian Wolff, o mestre do século XVIII, cuja enorme significação para a cultura da burguesia alemã daquelas décadas não pode ser subestimada, mas que só acolheu um lado do gênio filosófico e científico leibniziano em geral. Precisamente esse lado, que costumamos chamar de racionalismo, foi obscurecido pela *performance* da filosofia crítica, uma *performance* que marcou época.

Leibniz exerceu uma outra influência que não é evidente, mas que penetra muito profundamente nos fundamentos secretos do ânimo alemão: ele exerceu uma influência sobre o século clássico dos poetas e pensadores alemães, no caminho que passa por Herder, por Goethe e por Schelling. Antes de tudo, foi por meio dele que se firmou na consciência alemã aquele panteísmo dinâmico, aquela crença na vitalidade do espírito criador que é incapaz de ser extinta pelo que quer que seja. Todos nós conhecemos a célebre conversa que Goethe conduziu por ocasião do enterro de seu antigo amigo e companheiro de poesia Wieland com um certo Falk, uma conversa na qual ele fundamentou a sua crença na imortalidade da alma com a ideia leibniziana de que uma *entelecheia*, uma unidade espiritual de força, tal como ele mesmo a sentia em si, possuía as suas energias para além da fraqueza e da decadência paulatina das forças corporais de uma maneira tão indestrutível, que seria impensável achar que tais centros de força, tais *entelecheias*, fossem realmente esgotadas por meio da morte corporal. Tais testemunhos centrais, porém, tal como Leibniz os possuía no período clássico, não emergiram realmente de todo o espírito propriamente dito da filosofia leibniziana e, assim, também podemos compreender o fato de, em verdade, a filosofia de Leibniz ter atraído e entusiasmado constantemente a fantasia e a receptividade poética geral do espírito e do ânimo, mas de, apesar disso, ele só ter alcançado um efeito realmente sólido na vida da ciência em termos parciais e imperfeitos. Esse sistema leibniziano é mesmo de uma artificialidade fantástica. Leibniz levantou a afirmação de que o verdadeiro cerne da realidade, aquilo que vai além do lado externo fenomenal, próprio à aparição, e que se mostraria por detrás dela como o real, própria e verdadeiramente, seriam as mônadas, unidades vivas que, singularizadas em si, aspirariam cada uma a desenvolver a força e a energia da representação colocadas nelas. Cada uma dessas mônadas, cada uma dessas unidades, está ligada ao todo do ente. Elas são, tal como Leibniz as denominou, um espelho do universo, e nenhuma dessas unidades encontra-se efetivamente em uma ligação imediata com qualquer outra unidade enquanto tal. As mônadas, como ele formulou, não possuem nenhuma janela; e o que ele tinha em vista aí com essas unidades não eram apenas aquelas mônadas anímicas, não apenas aquelas unidades caracterizadas pelo espírito, pela autoconsciência que conhecemos a partir da experiência de si. Sim, ele não as restringiu nem mesmo àquilo que denominamos mundo vivo orgânico. Não são apenas os organismos, mas toda a natureza que possui esse caráter: em seus derradeiros componentes, a natureza consiste em unidades que se encontram em uma ligação com o todo do mundo. Assim, Leibniz chegou à afirmação fantástica de que o mundo é constituído no fundo pelo fato de surgir, a partir de cada um desses pontos unitários, um espelhamento do todo, um representar-se do todo. O fato de esse todo ser um mundo composto a partir de muitos pontos de vista e de "visada" em geral, o fato de cada um desses seres monádicos fechados em si não ser apenas por si e gerar

um mundo imaginário, isso só pode ser explicado pela suposição de que desde o princípio Deus teria fundamentado a concordância entre todos esses pontos de vista e perspectivas. Leibniz adorava apresentar isso em imagens, tal como, por exemplo, na imagem de relógios que batem de maneira totalmente igual. Como podemos explicar relógios que batem igual? Ora, ou bem por meio do fato de estar sempre presente alguém que cuida para que eles sejam acertados, ou bem por meio do fato de só existir efetivamente uma única máquina e todos os diversos ponteiros serem, por assim dizer, girados por esse mecanismo do relógio. Por razões que ainda teremos de discutir, ele considera as duas suposições impossíveis. A única suposição satisfatória seria a de que todos esses relógios – quer dizer, todas essas mônadas – teriam sido construídos por Deus de uma maneira tão exata, que eles bateriam, por assim dizer, todos, constantemente, a mesma hora do ser.

Esse é um pensamento fantástico e Leibniz o expressou com a consciência orgulhosa de que somente o seu sistema possibilitaria uma resposta satisfatória ou uma compreensão satisfatória do mundo, da natureza e do homem. Não é difícil criticar essa ideia. É natural perguntar, por exemplo: qual é propriamente o conteúdo desses espelhamentos que devem constituir a essência das mônadas? Não se trata sempre apenas de espelhamentos de espelhamentos? Ainda há aí efetivamente algo presente que é espelhado? De fato, há toda uma série de perguntas similares que se podem levantar para esse sistema leibniziano e que não encontram nenhuma resposta satisfatória no sentido escolar da filosofia. Pois a base, a partir da qual um projeto tão fantástico de sistema parece possível, é a ideia de Deus, é a pressuposição de que justamente todas aquelas perspectivas, em cujas unidades se apresenta o mundo – quer elas sejam agora plantas ou seres vivos, animais, homens ou espíritos –, de que todas essas perspectivas juntas estariam fundamentadas na mônada infinita de Deus, por assim dizer, em uma percepção infinita, na apreensão por meio do espírito divino.

Esse é o "sistema" leibniziano. Nós precisamos ter clareza quanto ao fato de esse nome de um sistema quase não poder ser aplicado a Leibniz com o seu direito pleno. O conceito de sistema, tal como o utilizamos desde então na linguagem universal da filosofia, era originariamente uma expressão para o sistema do mundo, ou seja, não para uma imagem do mundo, mas também para a estrutura, a arquitetura do próprio mundo; e Leibniz foi um dos primeiros a aplicar esse conceito de sistema à visão do mundo pensada e exigida por ele, à sua própria imagem do mundo. O que o levou a essa tese artificial da harmonia preestabelecida de mônadas fechadas em si? Esse não foi nenhum mero jogo de sua fantasia, mas foi a visão genial para a situação do problema produzido pela história mais recente do pensamento filosófico.

Essa situação do problema, característica do pensamento mais recente, foi determinada pelo desenvolvimento da nova ciência que empreendeu com método matemático o conhecimento da natureza. Ela encontrou o seu modelo brilhante e, ao mesmo tempo, a sua formulação conclusiva, na nova disciplina que se mostrou outrora como diretriz na ciência natural: a mecânica, uma disciplina que se consumou nos *Principia* de Newton. De fato, esse modelo da mecânica transformou-se em paradigma das ciências. Por meio das leis do acontecimento mecânico reconhecidas por Galileu Galilei, Kepler e outros, ocorreu uma transformação descomunal para a posição conjunta do homem no mundo. A partir daí, tornou-se pela primeira vez possível a configuração da técnica que conduz e ameaça agora cada passo de nossa existência. A mecânica, a compreensão do movimento de vir a termo dos fenômenos naturais a partir de suas pressuposições elementares, fornece ao mesmo tempo a possibilidade da substituição artificial de tais pressuposições. Com isso, paira diante dessa ideia da ciência a ideia da factibilidade, a ideia da mecânica, da produção artificial de estruturas com efeitos e realizações próprias. Essa nova ciência, que foi totalmente animada pela ideia daquilo que os homens podem fazer e produzir, entrou consequentemente em uma confrontação com toda a tradição espiritual do Ocidente. Ao menos na Alemanha, costumamos reconhecer em Descartes o pensador decisivo, no qual essa confrontação se realizou pela primeira vez; em Descartes que mostrou e formulou em primeiro lugar o fato de essa aplicação da matemática ao conhecimento da natureza dizer respeito a um modo determinado do ser: o ser, na medida em que é extenso e em que pode ser descrito com os meios dos métodos matemáticos desenvolvidos por Descartes. E o mesmo Descartes viu, por outro lado, que ainda há um outro ser, que a ciência natural matemática nunca pode transformar em objeto de cálculo e de domínio: o ser que é caracterizado por sua autoconsciência. Além disso, é por meio dessa autoconsciência que se torna pela primeira vez possível a aplicação, com consciência metodológica, da matemática à natureza. Assim, entrou em cena outrora no pensamento filosófico uma contradição característica para a situação social e espiritual conjunta do tempo, um dualismo da apreensão do mundo, segundo o critério da realidade dominável pelos métodos matemáticos e configurada de maneira totalmente diversa, que imerge na visão interna da autoconsciência.

No entusiasmo triunfal próprio à ciência recriada da natureza, procurou-se impelir até onde fosse possível o ideal da factibilidade, da explicação mecânica do ente. Segundo Descartes, mesmo os animais eram meras máquinas; e aqueles que, na filosofia posterior do esclarecimento, também procuraram descrever o homem como uma mera máquina, como uma espécie de autômato, nasceram sob o espírito cartesiano. Em face dessa unilateralidade entusiástica da nova ideia mecânica de ciência, levantou-se, então, a tarefa de fixar os limites

dessa ideia e reconciliar a unidade da autoconsciência com esses conhecimentos científicos. Essa é a situação do problema, diante da qual Leibniz se viu colocado e da qual ele não pôde se desviar. Ele encontrou diante de si o seguinte problema aparentemente insolúvel: como é que aquela substância una, caracterizada pela extensão, produz efeitos sobre aquela outra substância, caracterizada pela autoconsciência? Como é possível explicar, por exemplo, aquele fato inquietante e tão autoevidente de que podemos transformar o nosso corpo vital enquanto um corpo físico[1], tal como qualquer outro dado do sistema físico-matemático, em objeto de uma pesquisa físico-matemática de suas leis, e de que, contudo, esse corpo vital é nosso corpo vital – o corpo vital animado por um eu, pela vida preenchida com sensibilidade e consciência?

Como precisamos pensar a conexão entre corpo vital e pensamento? Desde que foi levantado pela ciência natural moderna, esse tema articulou e ocupou através dos séculos a especulação filosófica e a pesquisa empírica em todas as suas direções. Leibniz foi o primeiro a buscar uma real solução para esse problema ou o primeiro diante do qual pairou uma solução real desse problema em um grande projeto de mundo. O próprio Leibniz nos conta como se deu a gênese dessa ideia. O que ele aprendeu em Leipzig não foi certamente essa filosofia cartesiana, mas antes a escolástica aristotélica mais antiga, o aristotelismo protestante. No entanto, ele reconheceu muito cedo – uma célebre autodescrição nos diz que isso aconteceu em um passeio em Rosenthal – que a suposição daquele pensamento formal aristotélico, a opinião de que a natureza seria explicada, por exemplo, ao dizermos que o fogo arde e se dirige para cima porque ele é, por natureza, o elemento da chama, não diz nada em face da moderna ciência da natureza. De maneira autônoma, ele se libertou completamente dessa proveniência da tradição aristotélica – do jugo do aristotelismo, tal como ele o denominou –, quando se deparou com a hipótese que a ciência moderna da mecânica lhe oferecia como uma hipótese satisfatória. Trata-se da hipótese dos átomos que se encontram no espaço vazio e que formam a realidade em meio à articulação dos átomos particulares em figuras visíveis. Nesse momento, então, mostrou-se, porém, o gênio autônomo propriamente dito de Leibniz, na medida em que essa hipótese atomista, em uma reflexão e uma verificação mais detidas, se provou tão insatisfatória quanto à hipótese aristotélica. Leibniz reconheceu que não se consegue realmente conceber sob essa

1. O alemão possui duas palavras para designar o que chamamos de corpo: *Körper* e *Leib*. O primeiro termo é usado para designar o corpo no sentido de uma determinada configuração espacial e de uma certa presença física. Assim, ele é normalmente utilizado para falar dos corpos físicos em geral. O segundo termo, por sua vez, possui uma relação direta com a vida e descreve o corpo animado, o corpo dotado de vitalidade, o corpo em seu processo vital de interação com os elementos em jogo em seu processo de corporificação. *Leib* (corpo) possui de fato um parentesco etimológico com *Leben* (vida) na língua alemã. A fim de acompanharmos esta distinção, optamos pela inserção dos adjetivos "físico" e "vital" ao lado dos dois termos (N.T.).

pressuposição o que real e efetivamente se apresenta como unidade nesse mundo. Ele reconheceu que essa hipótese das partículas mecânicas, no fundo, exigia uma divisibilidade infinita da matéria e que nós não temos nenhuma possibilidade significativa de compreender que, do impulso mecânico de tais partículas, provêm justamente essas figuras do ser, que conhecemos por experiência como ordem da natureza e como a formação da alma e do espírito. Assim, ele chegou a uma espécie de retomada da ideia aristotélica das formas dominantes, dos princípios finais que residem na base de todo acontecimento mecânico da natureza por assim dizer como uma forma de ordenação superordenada e mais elevada. Ele mostrou que o ponto, o elemento verdadeiramente indivisível, é um nada em termos de extensão e algo efetivamente irreal e que tudo aquilo que vai além do ponto, toda expansão, é um contínuo, o que significa dizer, porém, que ele é infinitamente divisível e não coloca nenhuma barreira à divisibilidade. Desse modo, portanto, a partir desse pressuposto, nós nunca chegamos senão a uma decomposição e jamais alcançamos o conhecimento da unidade. A única coisa que é realmente unidade da realidade e que torna compreensível uma realidade seria o ser unido por meio de uma força unificadora, e isso só aconteceria onde uma força possui uma direção de atuação e onde as consequências de seus efeitos, que propulsionam a partir dessa força una, por assim dizer provêm dessa força una.

Por meio de pesquisas próprias no campo da dinâmica, por meio da adução de certos conhecimentos da biologia (com o auxílio do microscópio, as pessoas observaram naquela época os primeiros animaizinhos aquáticos) e, a partir de todos os conhecimentos possíveis em termos de ciências naturais de seu tempo, Leibniz desenvolveu a hipótese de que as unidades propriamente ditas da realidade seriam essas mônadas, que representam ("percebem") o todo. Isso soa como um animismo romântico e, no entanto, Leibniz partiu de um pensamento totalmente rigoroso. Isso que mostrei a partir do exemplo da força vale universalmente. A força, que está ligada às consequências de seus efeitos, é o esquema, segundo o qual podemos pensar todo e qualquer tipo de unidade real de um ente, e o grande paradigma, o grande modelo no qual conhecemos uma tal unidade do ente, é o si próprio, a alma, o eu - ou seja, tudo aquilo que encontramos na consciência de si, naquele conceito cartesiano de consciência de si. Essa, portanto, é a visão do mundo necessariamente mais elevada, um conhecimento da realidade por assim dizer na visão interior, naquela perspectiva em que, a partir da unidade, representa-se a pluralidade que a envolve. Além disso, porém, a pluralidade de suas representações sempre se mostra como representações desse eu pensante uno. Desse modo, aquilo que é verdadeiramente é por toda parte uno na multiplicidade de suas consequências e, a partir dessa pressuposição da verdadeira unidade à qual foi impelido pelo pensamento, Leibniz chegou à afirmação de que a ciência da natureza, tal como Descartes a formulou, só alcançava a antecâmara da verdade. No gabinete real da natureza, em verdade, o que é deci-

sivo são outros pensamentos, pensamentos ligados a metas, e o ser verdadeiro é a harmonia preestabelecida dessas formas, sintetizada em uma mônada central suprema, que se chama "Deus".

Portanto, foi uma necessidade científica que levou Leibniz a essa hipótese artificial e arriscada e – como precisamos confessar – logo ultrapassada cientificamente. As ligações de sentido características dessa hipótese, contudo, incluíram momentos que começaram a ganhar vida própria precisamente no instante (que não se fez esperar por muito tempo), em que a crítica destruiu essa hipótese. Não foi mesmo difícil criticá-la. Muito menos ainda, porém, foi difícil contestar o pressuposto teológico do todo, aqueles esforços leibnizianos fantásticos por mostrar que esse mundo, com todos os seus horrores e confusões, representava, apesar de tudo, a melhor ordem possível do ser. No essencial, Leibniz apoiou essas asserções no fato de empregar o novo conhecimento da infinitude do universo. Ele buscou mostrar que não temos de modo algum os critérios que nos permitem apresentar um cálculo sobre tudo, sobre o bem e o mal na criação, sobre a distribuição de alegrias e sofrimentos na criatura. Pois essa unidade que deixamos de ver, esse nosso planeta, não é senão uma imagem minúscula em meio ao cosmos que despontou outrora precisamente em sua infinitude; e quem ousaria dizer que sabe que Deus poderia ter erigido as coisas melhor sobre a terra, se é que nós não conseguimos visualizar senão tão pouco do todo de seu plano criador?! Foi fácil contradizer essa hipótese com a sua justificação do sofrimento e do mal, em particular a partir da experiência diária dos homens e a partir do espírito que alimenta essas experiências.

Assim, forças parciais do pensamento leibniziano se transformaram em quimeras. E precisamos dizer que essas forças parciais do cosmos leibniziano, forças que se destacaram em seguida desse enquadramento metafísico, exerceram efeitos fatídicos e prenhes de destino sobre a história alemã do espírito. Nesse caso, temos, antes de tudo, aquela descoberta de Leibniz, com a qual tomamos contato no conceito de força. Esse conceito despertou uma preferência tão peculiar à essência alemã e, contudo, tão cheia de perigos: a preferência pelo elemento dinâmico no espírito alemão. Os estrangeiros costumam mesmo falar diretamente do dinamismo alemão, daquela tendência para considerar todas as ordens previamente dadas respectivamente como meras petrificações, como encrostamentos passageiros de uma vontade criadora e de uma vontade efetiva explosivas. Justamente a destruição e o desprezo por toda ordem permanente e estática, aquela autoconsciência da alma alemã que gosta tanto de se reportar à sua autonomia, ratificaram-se por meio do conceito de força que foi desenvolvido por Leibniz no caminho que passou por Herder.

E há um segundo ponto: Leibniz partia do fato de a percepção das mônadas só ser um perceber, um representar autônomo, livre e claro no mais raro dentre todos os casos – lá onde as mônadas são elevadas à clareza de espírito

da autoconsciência. No geral, trata-se de um estado confuso determinar como uma tal unidade do ser corresponde ao todo do universo, como ela o reflete. A representação inconsciente antecede à elevação ao consciente e é o ser originário. Em particular, no romantismo alemão, isso também levou a um efeito descomunal e fundamentou concomitantemente esse irracionalismo moderno, cujos efeitos se estendem até as fatalidades de nossos dias. Outrora aconteceu o alijamento da ciência da consciência conjunta do espírito, algo que corresponde, por outro lado, ao fato de a consciência estética, de a experiência que nos é intermediada pela arte como uma verdade de um tipo próprio, ser assumida como subjetiva e colocada fora da conceptualidade científica.

Por fim, em terceiro lugar, a doutrina das perspectivas, das unidades individuais do ser, que possuem a cada vez a sua própria perspectiva do mundo, é a forma prévia do individualismo e do relativismo históricos, que determinaram de maneira particularmente forte a consciência histórica e o pensamento histórico da ciência alemã no século XIX. Cada perspectiva é, por assim dizer, igualmente justificada e é necessário visar à verdade segundo uma profusão de pontos de partida possíveis. Isso deu à ciência histórica a autoconsciência de que tudo não dependeria senão do elemento individual experimentável no acontecimento da história e de que seria impossível penetrar conceitualmente o todo de nosso destino social.

Como último ponto, então, visto em relação ao todo, temos o subjetivismo metodológico que se deriva da filosofia de Leibniz, isto é, a opinião que, em particular, sob a forma do idealismo alemão, domina desde então todo o nosso pensamento; a opinião de que tudo aquilo que possui validade, tudo aquilo que pode levantar uma petição a um ser verdadeiro, precisa ser concebido em última instância a partir de uma criação de nossa ação intelectiva subjetiva. Esse subjetivismo do novo tempo conduziu, por fim, efetivamente, ao sentimento profundo de que a crítica ao idealismo das últimas décadas carregou um grande peso de um tipo afetivo e espiritual, a consciência cultural alemã, de maneira mais forte do que a consciência cultural dos outros povos.

Todas essas quatro formas de repercussão romântica do pensamento leibniziano são por assim dizer formas prévias e precursoras daquela crise do niilismo e daquele desespero em relação à razão, cujas formas nos são dolorosamente conscientes.

Em contrapartida, a tarefa que é apresentada pelo legado inesgotável de Leibniz me parece ser a de nos articularmos aqui com o saber ligado à sua imagem teológica de mundo. Nós sabemos que Leibniz conquistou os meios para reagir a essas doenças alemãs: a intelecção de que o conceito de força está ligado em Leibniz ao conceito de razão, de que essa força que reprime a si mesma e se eleva acima de si mesma ascende precisamente à autoconsciência esclarecida e consegue refletir sobre a ordem do ser, tal como ela foi criada pela

entelecheia divina - nos limites das possibilidades finitas do homem. E se o inconsciente aparece como um dado primário em relação ao poder da razão, então Leibniz nos lembrará do mesmo modo que o esclarecimento do espírito conduz precisamente à intelecção da obra de arte do mundo e que aquele sentido para proporções, aquela percepção e sensação não-conceptivas, ainda confusas, ainda indeterminadas dos aparatos legais e secretos do ente, tal como a arte nos oferece, não constituem nenhum outro mundo em relação à verdade da ciência, mas uma outra forma que fomenta a mesma tarefa do conhecimento do universo. O perspectivismo e o relativismo do pensamento moderno precisará se lembrar de Leibniz, uma vez que precisamente o universo nessa perspectiva, precisamente a ordem do ser criada, segundo Leibniz, por Deus, se torna visível a partir desse ponto de vista. E, assim, a partir de nossos pressupostos, a tarefa, tal como Leibniz a formulou em seu tempo, continuará precisando ser sempre reconhecida e assumida como tarefa: articular a consciência de mundo do homem, aquele mundo de uma experiência humana da vida, na qual nos deparamos com significatividades, na qual decisões nos são impostas, na qual, portanto, concebemos e criamos conexões unas, com aquele outro mundo da natureza dominado pela ciência e da civilização configurada, e reconciliar a imagem de mundo da ciência física com a consciência de vida genérica do homem; e isso sem decair no desvio cômodo de um pensamento cultural irracional.

Para Leibniz, essa tarefa representava a grande reconciliação entre razão e devoção. Diante de nós, quaisquer que sejam as forças a partir das quais se possa vir a ter sucesso, quer a partir das forças inesgotáveis da tradição cristã, ou a partir de uma nova consciência social da força de nossa geração, coloca-se a mesma tarefa: acolher uma vez mais como um todo a ordem do ser na consciência de nossa vida e devolver à razão a posição diretriz que lhe é, de acordo com isso, apropriada. A ordem do ser não vem ao nosso encontro, porém, apenas no grande espetáculo da natureza, mas também no modo como ela é entregue ao homem para a ordem do ser humano. As grandes ideias do direito público e da ordem jurídica em geral, que se achavam desde o princípio diante dos olhos do jurista Leibniz em sua fantástica visão do mundo como uma grande tarefa, também são para nós uma das grandes tarefas a serem reconquistadas pela consciência genérica de nosso povo.

Assim, posso concluir com a afirmação de que trouxe à luz esse pequeno esboço do pensamento leibniziano e de seu efeito histórico, para que aquela difamação do esclarecimento que se tornou uma herança fatídica do espírito alemão a partir da escola leibniziana, e para que aquele triunfo do espírito de mestre de escola que conduziu por fim, na escola de Wolff, à mais profunda discriminação dessas coisas sejam superados por toda a profundidade, com a qual Leibniz concebeu a tarefa do esclarecimento racional do homem. Nesse caso, em meio à superação, não surgirá para nós a partir de Leibniz apenas a situa-

ção desesperada, na qual nós mesmos nos encontramos enquanto povo, mas mais ainda – no desespero que constantemente nos ameaça em relação ao destino e às possibilidades da cultura humana – uma nova força que se lança contra o perigo do pessimismo cultural, uma força oriunda do espírito imortal de Leibniz. A profundidade desse otimismo leibniziano, que abarca ao mesmo tempo ímpeto e espírito, que não tem por meta o entendimento trivial e sóbrio de um mero pensamento regido por fins, mas que busca dominar o segredo da vida com a força do espírito, é isso que se mostra, como espero, como o novo Leibniz e que pode se inserir, por fim, na consciência universal de nosso povo para o seu bem e para o bem de todo o nosso futuro.

3

A posição da filosofia na sociedade atual (1967)

Em uma hora na qual o desenvolvimento social e o papel dominante da ciência e da técnica, da técnica do controle da natureza e do homem, começou a destronar a antiga posição da filosofia como rainha das ciências, em uma hora na qual, mesmo na docência universitária e na formação dos futuros professores, o papel da filosofia é colocado em questão, pareceu-me correto não tratar, em minhas palavras introdutórias, imediatamente da coisa mesma, e, sem a ambição de dizer algo novo para o especialista, prestar contas ante a consciência pública sobre aquilo que pensamos acerca de nossa existência, de nosso presente e de nosso futuro, ou seja, acerca de nossas tarefas na sociedade atual. A sociedade geral para a filosofia na Alemanha, instituição responsável pela organização desse congresso, não é nenhuma associação profissional. Muito para além dos limites dos professores e pesquisadores no âmbito da filosofia, estão reunidas aqui pessoas para as quais a filosofia é mais do que apenas uma das ciências, nas quais elas encontraram a sua formação ou nas quais elas trabalham produtivamente. Mais – mas em alguns aspectos talvez também menos e, justamente por isso, excitante e inquietante. Gostaria de dar as boas-vindas a todos os que buscam ansiosamente uma troca filosófica e que se reuniram, por isso, como membros de nossa sociedade. Também gostaria de dar as boas-vindas a todos os convidados que, movidos pelo mesmo impulso, querem tomar parte em nosso trabalho e se apresentam como signatários do grande interesse que os meios de comunicação públicos dedicam à nossa questão. Assim, a partir do mais extremo da situação impõe-se a pergunta à qual gostaria de dedicar minhas considerações. O que nos une aqui, o que reúne aqui os especialistas e um círculo mais amplo de aficcionados, ainda que nenhuma outra ciência costume cultivar a reunião de especialistas e aficcionados? Isso é legítimo? E de onde ele retira a sua legitimação? Ou não se carece de nenhuma legitimação para o interesse pela metafísica enquanto uma disposição natural do homem? Será que a antiga resposta dada por Platão em referência a um de seus célebres contemporâneos ainda é verdadeira: no espírito desse homem há por natureza algo de filosofia?

A palavra *philosophia* empregue por Platão nessa passagem é certamente diversa daquilo que compreendemos hoje por essa palavra. Só que se trata, em parte, do mesmo, pois o nosso conceito de filosofia é efetivamente marca-

do pela oposição e pela diferença que existe entre a filosofia e a nova ciência que emergiu no século XVII e que determina, desde então, a época moderna até os seus últimos filamentos nervosos. De uma maneira óbvia, *philosophia* significava outrora as duas coisas, a suma conceitual daquilo que conhecemos e podemos saber, assim como o ímpeto constantemente insatisfeito por conhecimentos *derradeiros* – e isso de tal modo, que a oposição entre uma coisa e outra ainda não tinha sido, de maneira alguma, decidida. Já havia, com certeza, especialistas outrora. No entanto, eles representavam mais uma delimitação na tendência universal da vontade de saber. A expressão grega para essa especialização é *techne* e *techne* significa propriamente arte, isto é, sondagem de possibilidades de produção a partir de um saber prévio. *Techne* também significa, contudo, ao mesmo tempo o livro didático, o manual prático, por meio do qual conhecemos mediatamente retórica, arquitetura, astronomia ou o que quer que se possa tomar como um todo passível de aprendizado. Portanto, ela visa à própria ciência. Nesse sentido, *philosophia* funcionava sempre como a suma conceitual de tudo aquilo que se conseguia efetivamente saber. Hoje, porém, reina a especialização. Ela é a lei da ciência moderna. A assim chamada síntese, que o leigo costuma exigir ou almejar da filosofia, será que ela é legítima? Ela não é sempre a síntese das ciências de ontem? E ainda se trata de ciência, quando unificamos as ciências em um todo, sem acrescentarmos aí algo a seus conhecimentos?

A questão é bem séria. Ela não se deixa repelir. A ciência não assumiu, nesse ínterim, a herança da filosofia e ela não o fez com uma exclusividade crescente? Se o positivismo primevo já pensava redimir a era da metafísica por meio da era da ciência, o curso da história não mostrou entrementes – por meio precisamente da propagação da civilização europeia sobre toda a superfície terrestre – que a ciência triunfou, por fim, para além de todas as figuras substitutivas da metafísica que, sob o nome "visão de mundo", formaram, nos últimos cem anos, o efeito amplo da filosofia? Quem vivenciou aqui em Heidelberg no ano passado o congresso geral de sociologia que estava ligado ao célebre nome de Max Weber, o auditório central repleto até os seus últimos lugares e a jovem multidão da infantaria sociológica não pode se enganar quanto aos sinais do tempo. Será que ainda podemos alcançar alguma legitimação para o nosso trabalho a partir da necessidade de visões de mundo, tal como se gosta de falar? Já não fomos suficientemente advertidos justamente pelos momentos emocionais e plenos de afetos que estão articulados com a essência da visão de mundo, pelo fanatismo incurável que costuma se ligar com a necessidade de visões de mundo? Nós não nos sentimos comprometidos com a ciência e não é apenas a uma filosofia científica – e uma tal filosofia nunca foi até hoje outra coisa senão uma filosofia das ciências – que, com isso, podemos conferir uma tal legitimação?

De fato, parece-me característico da situação da filosofia na sociedade atual que a sociedade apresente tantas reservas em relação à figura substitutiva das visões de mundo, uma figura que conservou, nos últimos cem anos, algo da petição universal da filosofia e que emprestou a esta uma magia quase similar à da religião, quanto a que pesa há muito tempo sobre a figura tradicional da metafísica. Hoje, na era de uma penetração e direção científicas de nossas vidas, uma penetração e direção que se abatem cada vez mais amplamente à sua volta, só parece continuar existindo uma única base real para o interesse público pela filosofia: a sua significação e a sua utilidade para a ciência. Isso, contudo, significa que a filosofia só parece legitimável na era da ciência como positivismo - por mais que o conteúdo dessa fórmula "positivismo" possa oscilar em um grande espectro significativo, desde a renovação do positivismo por meio do movimento que partiu de Mach e que cobriu por fim todo o mundo, passando por Viena, até a doutrina apriorística da essência contraposta por Husserl, uma doutrina que pretendia ser o verdadeiro positivismo. Não foi à toa que Husserl intitulou o seu ponto de partida no programa de 1911: "Filosofia como ciência rigorosa", tomando, com isso, uma posição contra a filosofia da visão de mundo e, mais tarde, em 1935, acusando o efeito violento de seu aluno genial Heidegger nos anos de 1920, como a cunhagem a ferro da necessidade de visões de mundo sobre a filosofia como ciência rigorosa. O historicismo, algo que distingue a filosofia alemã até os dias de hoje e que une, da mesma maneira, os opositores e os defensores do historicismo, aparece hoje a muitos como um desvio equivocado do desenvolvimento romântico na época burguesa tardia. Além disso, para a geração mais jovem, a requisição apresentada pelo *esprit de finesse* é completamente inquietante. - A palavra "cultura" (formação)[2], esse elemento tão pouco tangível e tão pouco mecanizável, é completamente suspeito para a necessidade de segurança e para o *pathos* da sobriedade de nosso tempo. E o que é mais significativo: a sua requisição começa a se tornar cada vez mais alheia à juventude. Em particular, a aspiração proveniente da escola neopositivista, a aspiração a uma *philosophy of science* - na Alemanha algo que só foi lentamente se tornando eficaz como um elemento reimportado -, aparece hoje a muitos como o que há de mais urgentemente desejável, sim, como a única legitimação da filosofia na vida de uma era científica.

Se quiséssemos buscar realmente a legitimação da filosofia em sua utilidade para o progresso da ciência e da pesquisa, então as coisas estariam hoje ainda piores para ela do que os representantes do positivismo filosófico gostariam de admitir. Desde que passou a existir uma *philosophy of science*, a pró-

---

2. A palavra alemã *Bildung* significa fundamentalmente "cultura". No entanto, em sua articulação com o verbo *bilden*, ela descreve uma experiência cultural definida: a cultura como o resultado de um processo de formação. Como Gadamer vale-se na passagem acima desse campo semântico, optamos por inserir uma tradução mais literal do termo entre parênteses (N.T.).

pria *science*, isto é, a pesquisa séria, nunca teve senão muito pouco a aprender com as clarificações teóricas oriundas da formação conceitual e da fixação linguística lá empreendidas. À base da ciência moderna no sentido da *science* reside muito mais por si mesmo um postulado positivista que lhe é tão autoevidente que o próprio pesquisador não precisa perder nenhuma palavra e nenhum tempo quanto a isso. A justificação desse postulado não lhe interessa. Nunca se falaria ou teria falado algum dia sobre o positivismo e a sua significação, se não houvesse a metafísica e a sua pretensão de ser a primeira de todas as ciências, a *philosophia prima*. Como penso, porém, com uma tal veia polêmica, ninguém esperaria da *science* e de seu ideal metodológico a salvação, se só se tratasse aí das ciências naturais. Nada é aqui controverso. Para elas, não é senão uma serena obviedade o fato de todos os enunciados da pesquisa precisarem ser verificáveis e só poderem possuir efetivamente um sentido de conhecimento, se incluírem um caminho de verificação ou de falsificação.

As coisas dão-se certamente de maneira diversa no âmbito das assim chamadas ciências humanas. Nelas, a palavra de ordem da verificabilidade tornou-se hoje um chamado para a batalha; um chamado que exige a transformação das ciências históricas em ciências sociais de uma autêntica cunhagem metodológica. E aqui reside a raiz do entusiasmo, com o qual a teoria positivista de uma geração mais jovem promete promover a libertação em relação às especulações irresgatáveis, obscuras e cheias de requisições. Aquilo que há de ciência nas ciências históricas deve corresponder à mesma condição de verificabilidade que as ciências naturais, e é, visto em termos metodológicos, *science* no mesmo sentido. Aquilo que nelas não é ciência nesse sentido é considerado tão-somente como um retrocesso. A sociologia antes de tudo é da opinião de que o período romântico das ciências humanas alemãs pode terminar finalmente em *science*, sem conceder senão um olhar compassivo às *humanities* ou *belles-lettres* que são sustentadas em nossos países vizinhos por um espírito comum autoevidente.

Ora, mas essa tendência que se intensifica cada vez mais por meio das transformações de nossa vida social, das necessidades da economia superindustrializada e do estado administrador moderno, também produz uma reação sobre a temática e o estilo de trabalho da própria filosofia. Se antigamente se dizia que a tarefa e a possibilidade da verdade na filosofia residiam fundamentalmente para além daquilo que é capaz de uma verificação metodológica, porque essa tarefa e essa possibilidade possuem por objeto condições transcendentais de possibilidade de toda experiência, o lema parece ser hoje um lema completamente diverso. A filosofia deve se equiparar àquilo que nas ciências se chama teoria. Mesmo enunciados filosóficos precisam ser inatacáveis em sua consistência lógica: essa é a primeira exigência da consciência científica à filosofia. E é melhor se satisfazer com intelecções triviais que são adquiridas de uma maneira exata do que ousar um suposto sentido profundo sem assegura-

mento metodológico. Precisamos ver aí um efeito da lei do contraste e, com isso, um contramovimento em si justificado – como penso, porém, será preciso articular com esse movimento a expectativa de que o melhor exercício no artesanato lógico possa se comunicar de maneira frutífera com o caráter desperto de uma autêntica consciência dos problemas e com a paixão inerente ao questionamento radical.

Quais são os problemas, contudo, para os quais se precisa abrir hoje uma consciência desperta para problemas? Depois de Kant ter realizado com pleno sucesso o grande ato destrutivo para a metafísica escolar do século XVIII, Hegel ousou apresentar uma formulação provocadora, ou melhor, uma formulação que colocou tudo uma vez mais na mesma: a formulação segundo a qual seria preciso ver um povo culto sem metafísica como um templo multiplamente adornado, mas sem o sagrado. Será que, mesmo em nossos dias, todos os esforços da filosofia estão dirigidos para a figura da metafísica? Será que a metafísica, sob a figura que Aristóteles ou Santo Tomás de Aquino lhe deram, ou sob a figura que a filosofia transcendental pós-kantiana assumiu com Fichte e Hegel, ou como a questão urgente acerca da superação da metafísica, tal como essa questão foi colocada em nossos dias por Heidegger, ainda possui uma posição privilegiada? Será que aquilo que consideramos tão obviamente como a tradição da filosofia ocidental não seria, por fim, senão uma figura ela mesma condicionada do espírito social, uma espécie de ideologia de classes do cidadão cultural, que apoia, sem ter qualquer ideia disso, as tendências regressivas e repressivas daqueles que se acham social e economicamente privilegiados? É isso que a crítica à ideologia parece nos dizer. Será que o grande processo de secularização do cristianismo, um processo que preenche a modernidade ocidental, só não foi pensado ainda até o final, de modo que temos por toda parte figuras finais teológicas que são reconhecíveis na filosofia de ontem, na filosofia transcendental da liberdade, na experiência das situações-limite em Jaspers, na tese do esquecimento do ser em Heidegger, na tese das trevas de Deus em Martin Buber? Será que tudo isso não passa, em última instância, de desdobramentos da doutrina teológica do Deus abscôndito? Para não falar da figura da *philosophia perennis*, que constitui a parte natural da teologia católica e que busca conservar arduamente a articulação com o espírito moderno. As coisas comportam-se assim? Ou há uma tensão não resolvida entre a teoria da ciência da modernidade e a herança da metafísica clássica? E, em primeiro lugar, será que a tarefa de ir, em verdade, além dessa tensão e de abarcar essas duas partes é tarefa da filosofia?

De fato, a sociedade atual, preenchida por seus sonhos tecnológicos e movida pela embriaguez do delírio tecnocrático, é constantemente impelida a tomar decisões para além dos limites daquilo que é conhecido pela ciência, e isso significa afirmar o conhecimento, ainda que só se trate de verossimilhanças, que podem ser no máximo supostas aí como verdadeiras – na medida em que

ela só se reporta à ciência, ela não recai na dependência despercebida em relação a tudo aquilo que verdadeiramente decide e é decidido? Pois a ciência não tem nada a dizer a tudo isso porque nada disso pode ser assegurado cientificamente. Não precisamos reconhecer aqui que os limites de nosso conhecimento científico, apesar de todo o progresso das ciências – sim, justamente por causa do progresso das ciências, por causa da ausência de repouso que é constitutiva da essência da ciência –, tornam necessária uma antecipação do todo? E o desesperador de nossa situação não é o fato de as figuras da tradição metafísica e das visões de mundo que a dissolveram e desenraizaram, visões de mundo nas quais uma tal antecipação do todo ainda não entra em cena, terem perdido a sua fidedignidade? A que nos atermos, quando o ater-se-à-voz-dos-expertos-da-ciência equivale, em verdade, a se entregar, de uma maneira despercebida, às manipulações daqueles que tornam a ciência útil aos seus interesses de poder? A que devemos nos ater?

Com essa pergunta, nós nos aproximamos do tema que deve nos ocupar esses dias. Pois há uma antecipação do todo que já antecede e abarca todas as esquematizações parciais da ciência. Tenho em vista a língua na qual crescemos, com a qual falamos uns com os outros e com a qual entramos em acordo mútuo como agentes, um acordo quanto a nós mesmos e ao nosso mundo. Não penso aqui na língua como aquele objeto da ciência, enigmático, encantador, multifacetado e cheio de surpresas, que é trabalhado pelas ciências linguísticas, mas no tema linguagem como prova de uma ligação incontornável com o todo de nosso ser-no-mundo. Parece-me que esse tema da linguagem é o acesso legítimo, pelo qual a consciência dos problemas de nossos dias pode se orientar. Pois não há aqui nada previamente decidido, nada daquilo que respectivamente se contrapõe aos diversos impulsos espirituais de nosso tempo como preconceito, como um preconceito que se inscreve de modo despercebido ou insuficientemente reconhecido. A interpretação linguística do mundo, no qual crescemos e que nos fornece a primeira marca, é ela mesma certamente determinada pela proveniência, pela tradição, por preconceitos sociais que se imiscuem sem que percebamos e por condições da vida histórica. Nessa medida, não reside na língua, enquanto tal, um critério ou ponto de partida qualquer para a libertação em relação aos preconceitos ou para a transformação do mundo em direção ao que é correto. Na língua, porém, acontece o diálogo – para além dos grupos e partidos sociais, para além das nações e culturas: poder falar significa poder se elevar para além dos próprios limites. Assim, a possibilidade universal do diálogo humano, do falar uns com os outros e uns contra os outros implica uma ligação com a razão como o meio humano comum, no qual se alcança uma intelecção das coisas.

Intelecção, contudo, sempre significa um conhecimento melhor. Lá onde as ciências sabem algo, a intelecção lhes segue. Enquanto intelecção, porém, sabemos que não é a soma dos conhecimentos das ciências particulares

que garante ou mesmo apenas está em condições de possibilitar a verdade. A intelecção destitui preconceitos e hábitos de pensamento que se tornaram diletos; a intelecção reconhece aquilo que vem ao encontro de alguém a partir da coisa mesma ou de um outro homem. Talvez não haja agora nada tão característico da lei da ciência moderna quanto o fato de, por meio de sua necessária linguagem de sinais matemáticos e por meio de suas fórmulas, a sua fixação linguística propriamente dita a encerrar, em grande escala na torre de marfim de sua solidão metodológica. Apesar disso, a língua permanece para nós todos, mesmo para o pesquisador que se sabe vinculado ao método rigoroso de sua disciplina, como a forma de vida de nosso conhecimento humano. Como uma figura e uma forma de realização da vida, ela liga o progresso ao conhecimento, onde quer que o progresso se ofereça, e nunca se isola da transformação das condições materiais e ideais de nossa vida. Ela transforma-se na era técnica. A linguagem da era técnica, que está se tornando cada vez mais a linguagem da geração mais jovem e que distingue os mais velhos com a atitude levemente risível de um hábito linguístico rebuscado e fora da moda, continua sendo linguagem. Sem dúvida alguma, a alienação que se insere na língua juntamente com o aparato conceitual técnico é ela mesma uma expressão e uma marca impressa da realidade em que vivemos. Mas essa alienação em meio a uma linguagem puramente funcional, que se constitui a partir de uma nomenclatura técnica e de constatações e conclusões que soam exatas, se insere na língua que todos nós falamos e padece aí da dialética da precisão.

Para apresentar esse fato de maneira sucinta, podemos certamente dizer: quanto mais marcado é o uso vocabular que a ciência e a técnica produzem, tanto maior é também a tensão em relação à palavra livre desses expedientes, uma palavra que precisa ser, por fim, uma vez mais buscada como a palavra apropriada e que sustenta, no fundo, as possibilidades de entendimento, mesmo entre os especialistas. Nós, como filósofos, precisamente quando nos reunimos diante de um círculo mais amplo de convidados para as nossas conversas, nos dispomos com prazer a admitir: em nossa própria ação, temos tantas razões para sermos críticos com nós mesmos quanto aqueles que deixam o jargão da técnica e da montagem se inserir em sua esfera vital e em sua esfera linguística. Uso aqui justamente a palavra "jargão" – uma palavra que, ao que me parece, designa de maneira precisa aquilo que é aqui verdadeiro e aquilo que é falso. Jargão não designa o mesmo que o uso de uma terminologia.

Toda terminologia surge a partir das possibilidades dadas da fala e permanece articulada com essas possibilidades. Todo termo e todo discurso terminológico precisam poder ser ao menos explicitados por meio da linguagem natural e sempre precisam saber retornar dessa maneira com uma certa abrangência para a vida da língua. Sem dúvida alguma, em campos diversos há certamente funções muito diferentes da terminologia. Assim, um dos méritos do pesquisador da linguagem Johannes Lohmann foi ter mostrado co-

mo nos campos em que são conhecidos objetos completamente novos, por exemplo, na matemática, a terminologia possui uma função por assim dizer autônoma, enquanto ela permanece rearticulada com os limites da língua lá, onde ela se comunica com a experiência vital efetiva nessa língua. Terminologia é uma exigência do uso vocabular preciso no interior do conhecimento científico, um uso vocabular que aspira à univocidade.

Em contrapartida, ao que me parece, o jargão é justamente caracterizado pelo fato de, contra ou a favor da fala, não comunicar mais pelo fato de exercer uma função excludente; e não desempenha, nesse caso, papel algum saber se se trata do jargão de um grupo de bandidos ou de uma sociedade filosófica. Assim como a irrupção das nomenclaturas técnicas são um perigo para a fala dos homens entre si, considero o jargão de nosso tempo, um jargão que exerce uma função excludente, à medida que apresenta uma linguagem já preformada e um mundo expressivo ao qual nos atemos, um perigo para a fala da filosofia. Quer se trate de figuras residuais do idealismo especulativo e romântico, por exemplo, no caso da repercussão do trabalho de Othmar Spann e de seu conceito de totalidade, quer se trate do jargão da fenomenologia, que buscou coordenar a sua conceptualidade com os meios do neokantismo, quer se trate do jargão da teoria positivista ou do marxismo, do jargão da autenticidade ou do jargão da inautenticidade, sempre se aliena aí a imediata proximidade em relação à coisa mesma. Desse modo, podemos formular hoje como a tarefa geral do pensamento filosófico resistir a essas alienações, refundindo-as em autênticos empenhos de pensamento. Assim, acredito que seja possível clarificar e purificar as inserções mútuas de elementos alheios que transcorrem entre a metodologia das ciências e as antecipações de nossa experiência do mundo.

A significação da língua como o campo universal de nosso conhecimento humano e de nosso exercício da razão ainda não se assentou em sua plena universalidade em nossa consciência dos problemas. Sob as palavras-chave da teoria do conhecimento positivista, há por um lado teóricos que esperam uma purificação geral de nossa consciência filosófica a partir da criação de uma linguagem exata, no estilo de uma *characteristica universalis* de Leibniz, e que talvez não levem suficientemente em conta que reconexão com a linguagem natural e com a sua relação com o todo da realidade experienciável está implicada em toda linguagem de sinais. Inversamente, há por outro lado analíticos da linguagem corrente que querem, por assim dizer, auscultar a sua estrutura lógica. E é certamente verdadeiro que a linguagem é um ponto central de toda crítica ao conhecimento, tal como a denúncia baconiana dos *idola fori* já mostrou. Filosofia sempre é ao mesmo tempo crítica à linguagem. Não obstante, a linguagem é e continua sendo o quadro gigantesco que abarca a respectiva soma de nossa experiência humana de vida e da experiência das ciências. Ao lado da lógica linguística e da teoria da linguagem, que dedicam ao problema da linguagem o cuidado de seu ofício lógico e analítico, precisarão entrar em cena

formas totalmente diversas de pesquisa científica e filosófica, se não quisermos encurtar a verdadeira universalidade da linguagem e da razão. Parece-me já estar entrando em curso hoje, na América, em grande extensão, um tal movimento – também há em alguns países europeus impulsos iniciais para tanto. Esse movimento funda-se na significação da retórica como a ciência da fala, do tornar linguisticamente eficaz o verossímil.

Precisamente em uma era que possui a sua autoconsciência na ciência é preciso apontar para o fato de que a ciência não teria absolutamente nenhuma eficácia fora dos campos restritos da pesquisa científica – e em certa abrangência até mesmo no interior desses campos – sem a retórica, isto é, sem a arte de tornar algo que outros não podem compreender corretamente, apesar disso convincente para eles. Em relação à física, quase todos nós nos encontramos nessa situação lastimável de não entendermos nada do que está em jogo nela e, contudo, vivermos de seus conhecimentos. Além disso, dependemos da arte legítima, exercida em um sentido amplo, do tornar convincente. No fato da situação propriamente dita do conhecimento humano, a retórica me parece tão necessária quanto a teoria da ciência e a sua doutrina do método. À retórica pertence, porém, como a sua contraparte, a hermenêutica, a ciência das formas, condições e limites do entendimento entre os homens. Ela não tem por objeto apenas a comunicação entre os homens, mas do mesmo modo também os questionamentos da ciência e as condições de seu uso metodológico. É a um tal ponto que alcança o tema da linguagem: desde as ciências de todo tipo até o cerne das formas de realização da práxis vital na economia e na política, no direito e na religião, no ensino e na educação – para não falar em momento algum do caso insigne da arte linguística que se chama poesia.

4
Mundo sem história? (1972)

Se reflito sobre o tema "mundo sem história?", o que pretendo com isso não é realizar nenhuma contribuição para o trabalho dos próximos dias. Ao contrário, gostaria de familiarizar a esfera pública que, apesar de não estar senão muito parcamente representada aqui, está de qualquer modo incessantemente copresente na consciência de todos nós, com o tema e os interesses de nossa conferência de trabalho. Pode ser que chame a atenção, e é bom mesmo que isso aconteça, o fato de, poucos anos depois de nosso memorável encontro em Jerusalém, onde discutimos detalhadamente o tema do conhecimento histórico – existe uma publicação dessas discussões –, depois de um prazo tão curto, em nosso encontro em Heidelberg, no primeiro encontro na Alemanha, que nós já desejávamos há tanto tempo e que podemos organizar agora para a nossa alegria, encontrar-se em discussão um tema totalmente similar. Nós gostaríamos de estabelecer um intercâmbio sobre verdade e historicidade. E, se tivermos a impressão de que se trata aqui de uma repetição de certos problemas que formaram em Jerusalém o núcleo de nossa discussão, então estamos diante justamente do fato de o mesmo já poder se tornar outro em poucos anos, mesmo que esse mesmo seja uma contribuição sobre o tema, em relação ao qual gostaria de apresentar algumas reflexões.

A atualidade desse tema tornou-se hoje evidentemente uma atualidade diversa da que tínhamos diante de nós há poucos anos. De uma maneira mais intensa do que era efetivamente possível prever, a consciência pública, que não nos deixa intactos e que nos marca a todos, começou a desenvolver novos pontos de vista, novas avaliações e novas expectativas. Aquilo que discutiremos uns com os outros nesses dias não será, acredito eu, nenhum canto fúnebre do historicismo – antes de tudo não o será, porém, porque em um canto fúnebre sempre se segue a palavra: De *mortuis nihil nisi bene*. As coisas mostrar-se-ão antes como um golpe mortal contra uma figura do espírito que dominou por um longo tempo antes de tudo a história espiritual da Europa meridiana. E a questão será se esse golpe mortal acertará uma figura viva – ou, como no teatro, talvez apenas um boneco soerguido de maneira planejada. Sem dúvida alguma, contudo, não se trata de uma atualidade casual, que o tema "historicidade e verdade" possa nos requisitar em Heidelberg e na Alemanha. A consciência histórica e a questão considerável que é colocada com

ela à petição de verdade da filosofia se mostram, desde os dias do romantismo até o nosso século, como um tema preferencial do pensamento filosófico na Alemanha. Mas essa consciência histórica não é uma invenção dos filósofos e, em sua significação e efeito sobre nós, ela não está restrita por meio dos anátemas ou das exortações dos filósofos. Por detrás da problemática do historicismo, que vem à tona com a decadência da filosofia da história hegeliana, encontra-se muito mais uma autêntica transformação da consciência, tal como essa transformação é exposta de maneira exemplar pelo imenso sentimento de Herder. Herder tem o grande mérito de ter buscado, com a sua plena sensibilidade, recolher os frutos da grande colheita da humanidade moderna e anunciar uma nova consciência histórica como a tarefa do futuro. Desde Herder e da enorme influência que o seu *pathos* histórico-universal e a sua visão livre exerceram sobre as culturas mundiais, e desde que Hegel legitimou esse *pathos* e essa visão por meio de sua apresentação da razão na história, a tarefa que se tornou obrigatória para todos passou a ser justificar o próprio caminho do pensamento por meio da autointerpretação histórica. Em particular na tradição alemã, isso conclamou aquilo que se denominou certa vez o posicionamento esmagadoramente histórico da filosofia alemã.

Por detrás do surgimento da consciência histórica na era do romantismo, um acontecimento que desempenha certamente o papel do divisor de águas de uma época, encontra-se um acontecimento muito maior, que marcou da mesma maneira adeptos e opositores do pensamento histórico: a dissolução da figura tradicional da filosofia como ciência una em geral. Não podemos nos deixar absolutamente penetrar de maneira suficientemente intensa pelo fato de, com o surgimento das modernas ciências experimentais, a situação da filosofia ter se tornado precária. A partir do instante em que a palavra "filosofia" obteve o acento particular que associamos hoje a essa palavra, findou-se, em verdade, uma grande tradição do saber ocidental e novas figuras começaram a esmorecer. Ainda hoje o uso linguístico do inglês e, em particular, o uso linguístico contínuo da literatura erudita mostram aquele sentido de "filosofia" que abarcava, até o século XVIII, a suma conceitual de todas as ciências. Pensemos apenas no título da obra central de Isaac Newton: *Philosophiae naturalis principia mathe- matica*. Esse é o elemento propriamente novo, que se torna visível por detrás da figura mais recente do historicismo e de sua problemática como o acontecimento muito mais antigo e mais abrangente: o fato de, ante a petição de verdade da ciência moderna, a legitimação da verdade do conhecimento filosófico ter se tornado problemática. Portanto, não é de maneira alguma por acaso que aquilo que denominamos "filosofia" nunca mais exerceu na sociedade moderna a função imediata e central que a suma conceitual da ciência possuía sob o nome de "filosofia" para os dois primeiros milênios da história europeia.

Aquilo que nos domina a todos em primeira linha, a nós que somos marcados pelo conceito moderno de ciência, e aquilo com o que nos vemos confrontados enquanto seres pensantes é o fato de a ciência ter transformado fundamentalmente nossa vida e assumido a condução propriamente dita da práxis humano-social. Conhecemos essa relação como a relação do emprego da ciência. É só muito inexatamente que corresponde a isso a relação entre teoria e prática. Pois o problema do emprego da ciência já pressupõe que a ciência enquanto tal, antes de todo emprego e livre de toda visualização de um emprego possível, possua a sua existência certa de si e autônoma. Mas justamente graças à sua liberdade em relação a metas, ela libera o seu conhecimento para o emprego arbitrário – justamente porque ela não consegue decidir sobre o seu emprego a partir da própria competência científica.

Em nosso uso linguístico, essa relação é marcada como a relação entre ciência e técnica. Em contrapartida, a palavra grega *techne* e aquilo que Aristóteles e Platão pensavam com essa palavra não estão em uma oposição similar em relação à "ciência" (*episteme*) da tradição grega. Dentre tudo o que há, o conceito grego de "práxis" é o que menos representa um mero emprego de saber. Se é antes de tudo a matemática livre de todas as ligações e distinta por seu comportamento demonstrativo que se mostra como *episteme*, então a *techne* é todo saber que é válido para o procedimento produtivo passível de aprendizado. No entanto, assim como a *techne* prepara uma multiplicidade limitada daquilo que é útil para a comunidade humana, sem se assenhorear ela mesma do uso, então a possibilidade da teoria "livre" também não repousa sobre si mesma, mas exige um espaço livre possibilitado pela essência comum, e representa, nessa medida, uma forma da práxis. Trata-se de uma mudança na situação humana de vida em geral, quando esperamos, ao invés disso, da ciência uma aplicação que não pode ser ela mesma responsabilizada pela ciência e que, contudo, precisamos tornar responsável. Parece-me pertencer à característica de nossa cultura social moderna o fato de a tecnologia, ou seja, o emprego imediato da ciência na técnica, cunhar o elemento de fé propriamente dito da consciência moderna. Poder fazer o que se pode parece abrir um grande horizonte de progresso e futuro, e a questão temerária, ante a qual a humanidade se encontra há muito tempo, é a questão de saber se esse progresso é ou pode se tornar realmente um progresso para o fomento da humanidade – para me expressar juntamente com Herder.

Há muito sabemos e nos queixamos de que o grande progresso no domínio da natureza, um progresso que a ciência moderna trouxe consigo, não foi acompanhado de um progresso igual na vida política e social. A grande preocupação em torno de liberdade e paz cresce a partir dessa situação de discrepância entre aquilo que se pode fazer e o saber em torno daquilo que se deve ou quer fazer. Há alguns anos, então, vem ganhando cada vez mais a nossa

consciência o fato de a expectativa que se coloca na ciência e o papel que a ciência desempenha em nosso mundo vir conquistando forma em novos contextos. É nesse sentido que é preciso compreender o tema de minhas observações, quando falo de um "mundo sem história".

Parece que a esperança de sobrevivência que por muitos anos pareceu uma esperança muito vaga e tênue depois do grande trauma da bomba de Hiroshima – e com boas razões – foi lentamente se fortalecendo para as gerações que estão agora crescendo. Há algo assim como uma expectativa nas gerações mais recentes de que a ciência precisaria conseguir e de que ela conseguirá banir os perigos que ela mesma provocou, transformando em objeto de sua preocupação e de seu saber o futuro de uma maneira que ainda não se fez presente. Com isso, a relação entre ciência e passado começa a se transformar fundamentalmente. O passado que passou parece algo lentamente esvaecente ante o florescimento constantemente brilhante das utopias do futuro. Uma nova disciplina insere-se francamente na consciência atual da geração mais jovem, a assim chamada futurologia; e com uma espécie de petição missionária. Além disso, as pessoas apresentam-nos, com toda seriedade, como objeção, o fato de as nossas instituições acadêmicas, nossas universidades e o nosso sistema educacional se ocuparem em uma parte predominante com o passado que passou e não de uma maneira sistemática e metódica com aquilo de que tudo depende, com o futuro. Isso não é apenas uma incompreensão evidente em sua tolice – como se pudéssemos saber o que não se pode saber e do que, na melhor das hipóteses, só se pode saber algo com base no saber sobre aquilo que foi. Também se trata aqui de uma expressão do fato de a consciência da humanidade que cresce no interior da sociedade superindustrializada se alterar. Pois se o trabalho da indústria, se a propagação das possibilidades científicas da técnica não se detêm mais ante a sociedade humana e as suas formas de vida, e se os expertos, que gozam no campo das ciências naturais de uma autoridade inquestionável, também assumem agora no campo das ciências sociais a responsabilidade pelas decisões políticas e sociais, então transforma-se de fato a consciência de vida de cada um daqueles que pertencem a uma tal sociedade. Pois cada um deles se torna repentinamente um elo sem nome e desonerado da responsabilidade por si em uma nova máquina social, orientada pela engenharia social.

O fato de as coisas terem chegado a esse ponto não aponta para um extravio que pode ser levado para além de seu caráter equivocado com o dedo indicador empertigado do mestre. Ao contrário, ele possui um sentido errôneo que passa como um voo rasante e que, justamente por isso, não é fácil de ser corrigido. Pertence incontornavelmente à ideia do poder fazer o fato de aquele que pode fazer não saber prestar esclarecimentos sobre a aplicação daquilo que ele pode fazer. Esse é um problema extremamente antigo da filosofia, que

os platônicos dentre nós conhecem de maneira bem exata: o fato de a *chresis*[3] estar cindida fundamentalmente da *poiesis*[4] – para uma consciência social saudável, porém, isso se dá com certeza de um tal modo que as artes produtivas recebem da *chresis*, do uso, as suas prescrições e normas. No entanto, se o poder fazer penetra a consciência social como a forma propriamente dita do saber, e, antes de tudo, se aquilo de que podemos necessitar é ele mesmo uma vez mais administrado pelo realizador do poder usar, então é inevitável que as leis do fazer, do produzir, também se assenhoreiem da existência social do homem. A lei do fazer, porém, é a de que tudo o que é feito pode ser feito uma vez mais – ou dito de outro modo: tudo o que pode ser feito é substituível. Não preciso expor o quanto tudo aquilo que fazemos no mundo técnico de produção de nossos dias é caracterizado em nossa consciência pela rápida substituição e o fato de antes de tudo mesmo o consumo, ou seja, isso que se denomina *chresis* no mundo grego, ser mais intensamente determinado por aquilo que podemos fazer do que pela autenticidade de nossas necessidades. Pensemos apenas na significação que a propaganda e o reclame – e isso significa: o inculcamento e a impingência de necessidades – possuem para a vida econômica de nosso mundo industrial moderno. Esses não são desenvolvimentos equivocados contingentes, que resultam das unilateralidades do desenvolvimento cultural humano e que podem ser facilmente corrigidos. Eles são muito mais efeitos imediatos da ideia de ciência, uma ideia que conduziu à elevação descomunal do domínio da natureza na modernidade e cujo rigor metodológico ascético não permitiu mais que se conhecesse por competência própria as metas responsáveis de uma atividade e de um trabalho humanos. A competência de uma espécie de saber diversa da ciência desaparece cada vez mais da consciência geral.

Nós gostamos de caracterizar a fisionomia de nosso tempo – ao que penso, com razão – por meio do conceito de administração. Falamos de um mundo "administrado". Pois bem, o ideal da administração é o de que ela seja feita do modo como já sempre foi feita, o de que a derradeira justificação de um ato de administração seja representado pela mera correspondência funcional à ordem do conjunto da administração e de que a autorreflexão e a responsabilidade pessoal por uma decisão já quase contradiga o sentido de uma administração ordenada. Não gostaria de desempenhar aqui o papel de *laudator temporis acti*. As pessoas compreenderiam mal as minhas observações, se ouvissem aí uma crítica cultural pensada causticamente. Gostaria muito mais de compreender o que nos desafia hoje enquanto seres pensantes e que, justamente na consciência de sermos desafiados, não podemos deixar passar sem

---

3. Do grego: uso (N.T.).

4. Do grego: produção (N.T.).

as nossas contribuições e respostas. Nesse contexto, aquilo que denominei "mundo sem história" também me parece carecer de uma contraformulação ou de uma contrarresposta. Deveríamos ouvir concomitantemente o ponto de interrogação que sempre coloquei internamente por detrás da formulação desse título. Pode haver um mundo sem história? Um mundo sem história não é apenas representado pela situação política certamente perigosa do instante em que o *stalemate* das superpotências reprime e paralisa constantemente uma autêntica evolução histórica e, dessa maneira, traz à tona uma espécie de *status quo* petrificado - penso em algo mais do que isso. Penso, antes de tudo, no fato de a nossa própria consciência se ver hoje exposta a uma manipulação, na medida em que a opinião pública é entregue cada vez mais aos técnicos do poder-fazer cientificamente fundado. Que outra opção existe nessa situação senão ver por si mesmo?

Esse é o ideal da pesquisa científica em todas as direções de seu anseio por conhecimento - mas ele também envolve necessariamente o grande livro da tradição histórica, o grande livro daquilo que foi de maneira diversa. Vejo cada vez mais - e acredito que essa não seja uma visão falsa de nossa situação - emergir uma nova oralidade, um esquecimento da bela e antiga arte da leitura. A onipresença da onda de informação constantemente afluente possui a imediatidade de uma violenta pressão de formação. Quem segue hoje os meios gerais de informação da imprensa desde o rádio até a televisão e não consegue se subtrair compreensivelmente ao sugestionamento que é exercido a partir daí se transforma exatamente naquilo que os técnicos da sociedade procuram fazer com os homens de hoje: ele se transforma em uma engrenagenzinha substituível na grande máquina social. Ele é vinculado ao funcionamento do aparato social - e todos aqueles que não conseguem se remeter a outros caminhos ou possibilidades de informação e de formação de opinião se mostram aí indefesos. Aquilo que vem nesse caso à tona possui os traços de uma ausência de liberdade velada para si mesma e inconfessa, que se assoma na ilusão de estar por toda parte presente, de ver e ouvir o que acontece. Nesse contexto, não é uma consequência necessária que nos tornemos humanistas com uma nova consciência - pois ser humanista significa saber ler -, que elevemos nessa situação a arte da leitura, da leitura que fornece a liberdade única para a crítica, que se entrega tão simplesmente à palavra e à imagem imediatas em sua presença impositiva? É inesquecível para nós, platonistas, o modo como Sócrates, ao ouvir o *ressoar dos tambores* de um grande discurso, por exemplo, do discurso de Protágoras no diálogo homônimo, e ao ter, então, de dizer o que pensava disso, respondia afirmando que, infelizmente, não possuía a memória e a força espiritual para realmente compreender uma fala tão longa. Seria preciso explicar-lhe em pequenos pedaços, no pequeno jogo de pergunta e resposta. Pois bem, esse pequeno jogo de pergunta e resposta é exercitado em nossa cultura literária por meio da leitura. Nós jogamos constantemente esse jogo quando le-

mos, e aquilo que adquirimos aí para nós é, como acredito, liberdade. Assim, quem defende a leitura não se torna, com isso, um *laudator temporis acti*, pois ele visa do mesmo modo ao nosso presente e ao nosso futuro. Sem saber e sem refletir sobre as nossas próprias possibilidades, não há para nós futuro algum. Isso significa: não há futuro sem história. Pois a história não designa nenhum desvio em direção ao passado, mas é *memoria vitae*, memória da vida, tal como Cícero a denominava. História, o mundo da história, não é um segundo mundo relativo ao que passou e ao lado do mundo natural que nos cerca – ele é um sistema total inesgotável de mundos por detrás da lua, mundos que estão mais próximos de nós do que o satélite de nossa terra, por mais próximo que ele se apresente. Pois história é o mundo do homem. O seu estudo mantém aberta a amplitude do ser humano. Graças a ela não estamos restritos àquilo que conhecemos como o que nos é próprio ou que achamos que nos é próprio. Ela descreve todas as nossas possibilidades. E o tipo de futuro que algum dia teremos dependerá de o quão amplamente percebemos e ampliamos a herança da grande tradição, da qual todos nós provimos e que unifica cada vez mais a todos.

5
Ciência histórica e linguagem (1987)

Não é à toa que Reinhart Koselleck começou com o *Ser e tempo* de Heidegger, para mostrar como é que as estruturas fundamentais da análise heideggeriana do ser-aí precisam se ampliar e se modificar a partir dos questionamentos do historiador. Esse movimento corresponde, em certo sentido, aos meus próprios impulsos estético-filológicos, aos impulsos a partir dos quais procurei levar adiante os momentos iniciais de Heidegger e o ímpeto acolhido por ele em direção ao próprio. Não obstante, não é fácil para mim dizer algumas palavras racionais sobre o curso de pensamento de um historiador. Nesse caso, as coisas comportam-se comigo de um tal modo, que preciso me lembrar de uma famosa sentença de Hegel. Ele disse certa vez sobre o jornal, que esse seria para o pensador a real bênção matutina. A preleção de Reinhart Koselleck, dedicada para a minha honra a mim, também soa como uma bênção matutina. Considero-me verdadeiramente honrado. Não apenas pelo fato de ele ser um de meus amigos e estudantes, que sabe prestar contas de uma maneira consequente e segura sobre aquilo que faz e sobre aquilo que o que ele faz indica. Significa ainda mais para mim que ele nos tenha apresentado esse cômputo sob essa forma e nessa ocasião. Considero isso uma confirmação de meu próprio esforço. Quem considera a hermenêutica importante precisa saber, antes de tudo, que é preciso escutar e que só se pode dar algo a compreender a alguém que pode escutar. Fomos convidados hoje para um diálogo e gostaria que pudéssemos prosseguir com maior frequência esse diálogo. Segundo a sua intenção filosófica fundamental, o meu próprio projeto hermenêutico não é muito mais do que a expressão da convicção de que só nos aproximamos da coisa mesma em diálogo. É somente quando nos expomos a uma contravisão possível que temos a chance de alcançarmos um âmbito para além da estreiteza de nossos próprios preconceitos. Pois bem, certamente não posso esperar ter realmente sucesso nesse instante e em uma tal situação na conquista da contrarresposta; uma resposta que não é de modo algum contrária, mas que é resposta como toda palavra é resposta[5], ou seja, como toda palavra responde a algo em relação ao que nós nos compreendemos como

---

5. Gadamer refere-se aqui à presença do termo "palavra" (*Wort*) no étimo de resposta (*Antwort*) em alemão. Traduzido ao pé da letra, resposta é a devolução da palavra (N.T.).

diante de uma pergunta e que, incitando à resposta, se dirige para nós. Não posso esperar encontrar nesse instante uma tal contrarresposta, que seria realmente uma resposta. No entanto, toda tentativa de uma resposta, ainda que não seja a contrarresposta, traz algo para o aberto do horizonte de questionamento, uma determinação de sentido, que cria um elemento comum.

Por isso, em prosseguimento ao diálogo infinito que se chama pensamento, gostaria de dar voz a algo do elemento comum que se nos apresenta agora em um tal instante a partir de discurso e contradiscurso, olhar retrospectivo e prospectivo, movimento para frente e para trás. Quando me prontifiquei a dizer uma palavra de agradecimento ao final dessa festa dedicada a mim, estava imbuído pela consciência de que vivemos em uma hora particular do mundo - em um mundo ameaçado e com uma consciência de futuro ameaçada, tal como todos os homens de hoje, e, em particular, os jovens, certamente o pressentem. Assim, esperamos algo mais daquele que representa e representou a disciplina da filosofia no ensino acadêmico do que apenas um olhar retrospectivo cheio de agradecimento pelo próprio caminho de experiência e de pensamento que acompanhou e enriqueceu homens mais velhos, da mesma idade e, sempre uma vez mais, homens mais jovens. No fundo, todos nós sabemos que a grande possibilidade que é sempre trazida uma vez mais pela vida para próximo de nós é a possibilidade da teoria, do distanciamento teórico e da visão livre que pode ser conquistada a partir daí - e que essa possibilidade sempre permanece reconectada com certas condições, tal como Reinhardt Koselleck as desenvolveu de maneira tão potente. Penso nas realidades poderosas, nas quais transcorre a convivência humana. Se voltarmos o olhar para essas realidades, então a "alegria pelo sentido", essa "filologia" que a tudo abarca, pode parecer como um desvio em direção a um mundo de sonhos. Só precisamos nos lembrar de que o mundo espiritual, no qual o homem procura se movimentar segundo a sua determinação mais própria, é acompanhado por um fato tão descomunal quanto o fato de a espécie humana ter inventado a guerra, algo que não ocorre de mais a mais na natureza entre seres pertencentes a uma mesma espécie, entre seres vivos de um nível de organização superior. Já esse primeiríssimo ponto de partida do discurso de Koselleck enredou-me em pensamentos que eu mesmo já tinha com frequência tecido sobre isso. Estou completamente consciente de que a visão daquele que compreende segue com o olhar todo rastro de sentido e sempre detém esse olhar no sentido que, na *irrazão* do acontecimento e da história, deixa que se abra constantemente uma vez mais para ele algo assim como um horizonte de expectativa, de esperança e de não-esmorecimento. Talvez precisássemos dizer que essa é a maior força humana: em face de todos os desafios que a realidade nos apresenta por meio do disparate, da loucura e da ausência de sentido avassaladora, resistir e permanecer incansável na busca pelo compreensível e pelo sentido.

Quase não consigo esperar pelo momento de me expressar sobre as bases dessa verdade de maneira sucinta e clara. Se busco formular as peculiaridades do ser humano com meios aristotélicos – e Aristóteles é, por fim, o mestre daqueles que sabem –, então isso significa o seguinte: o que pretendo é refletir sobre o que significa o fato de o homem possuir linguagem. Com certeza é verdade que, ante os fatores propriamente determinantes do modo como o homem se encontra no mundo e de seu comportamento, a linguagem se mostra antes como uma espécie de resgate abrangente. E, contudo, Aristóteles tem razão ao distinguir o homem em relação aos animais pelo fato de o homem possuir linguagem, ou seja, pelo fato de não estabelecer apenas trocas comunicativas por sinais ante as metas dadas instintivamente e os perigos ameaçadores, tal como, por exemplo, os pássaros o fazem por meio de seu chamado de advertência ou por meio de seu chamado de acasalamento. No caso dos animais, é certo afirmar que eles lidam uns com os outros por meio da apresentação de sinais. O homem, em contrapartida, é de tal modo lançado para fora da estrutura das disposições e aptidões naturais que nessa liberdade está ao mesmo tempo depositada a responsabilidade por si e pelos seus, por si e por nós todos. É isso que nos é inato em nossa posição particular peculiar no interior do conjunto da natureza viva: em verdade, tal como outros seres naturais, nós seguimos compulsões, ímpetos, disposições, uma vez que somos impulsionados – e, contudo, há aí a manutenção de um campo de jogo de possibilidades, um campo de jogo de um outro tipo, que é aberto para nós. Trata-se do espaço das possibilidades ainda incertas, das plausibilidades que não se encontram apenas no espaço de jogo daquilo que é deixado em aberto e com o que o pensamento joga, mas no qual também se encontram decisões nas quais transcorre a luta constante por domínio e subordinação: o espaço de jogo da história humana. Assim, mesmo a célebre definição do homem que conhecemos na versão latina como *animal rationale* encontra-se no escrito aristotélico sobre a política. Em verdade, aquilo que o texto grego nos ensina é o fato de não se tratar aqui tanto de razão e mais de linguagem. A linguagem não é apenas uma troca de sinais como o chamado de acasalamento e o chamado de advertência dos animais. A sua distinção é muito mais a representação de estados de coisa (comportamentos das coisas) – para si mesmo e para o outro. Já a palavra "estado de coisa" (comportamentos das coisas) possui algo bastante peculiar. Há algo de isenção aí, quando conferimos à coisa o seu próprio estado (comportamento) e nos curvamos a esse estado (comportamento) em nosso comportamento[6]. Há algo aí daquilo que denominamos corretamente razão e que se des-

---

6. Há uma peculiaridade da língua alemã que se perde na tradução. Em verdade, a expressão que traduzimos acima por "estado de coisa" (*Sachverhalt*) significa literalmente "comportamento (*-verhalt*) objetivo (*Sach-*)". Gadamer joga com o étimo da palavra, a fim de realçar uma situação na qual ajustamos o nosso comportamento ao modo de comportamento da coisa. A fim de realçar o campo semântico do original, optamos pela inserção do termo "comportamento" entre parênteses (N.T.).

dobra plenamente em nosso agir racional. Ele apresenta-se no milagre da distância, que conquistamos na linguagem: deixar algo permanecer incerto. A hermenêutica - se é que posso mencionar isso no interior dos limites modestos, nos quais preciso me sentir corresponsável - é o trabalho que se debruça sobre essa capacidade tão maravilhosa quanto perigosa. O fato de podermos deixar algo incerto, de podermos pesá-lo em seus acentos, é mais do que apenas uma das dotações naturais plenamente articuladas com fins que são próprios a um ser vivo. Aristóteles prosseguiu ao expor a sua sentença: pois o homem possui justamente por meio dessa aptidão do *logos* um sentido para aquilo que é favorável e desfavorável. Isso significa: ele possui um sentido para aquilo que talvez não seja atraente no instante, mas que promete algo para mais tarde. Portanto, ele possui a liberdade peculiar de se projetar para metas ao longe e buscar os meios corretos capazes de contribuir para o atingimento da meta. Projetar-se de antemão para o futuro é uma aptidão maravilhosa e, em comparação com a sabedoria e a firme determinação das compulsões naturais, perigosa. O homem tem o sentido para o tempo. A isso pertence, então, como Aristóteles dá a entender com uma consequência lógica interna, o sentido para o que é correto e para o que é incorreto. Nós sempre experimentamos uma vez mais algo dessa dedução na considerável liberdade do poder e do querer compreender. Sempre nos deparamos com realidades - e, na maioria das vezes, com a realidade do outro homem. "Correta" é no fundo a grande ordem criada pelo homem, uma ordem que estabelece limites para nós mesmos, mas que também permite que superemos a ausência de concordância - e, mesmo quando não compreendemos uns aos outros, quando compreendemos mal uns aos outros ou quiçá mesmo quando abusamos uns dos outros, ela sempre nos permite ordenar tudo novamente uma vez mais e encaixar as coisas em algo comum. Nós não "fazemos" nada disso; tudo isso acontece conosco. Assim será certamente, tal como o olhar direto e sóbrio do historiador colocou de maneira pensante diante de nossos olhos, mostrando-nos que jamais somos senhores da história. Só conhecemos histórias. E, para tornar possível histórias, já somos sempre admitidos em todas as oposições fundamentais inexoravelmente agudas expostas pelo historiador, essas oposições entre amigo e inimigo, entre secreto e público e todas as outras categorias fundamentais, cuja polaridade pertence a toda "história". Desse modo, as duas coisas estão conectadas e a distinção do homem é constituída pelo fato de ter linguagem e de ter história. Portanto, é totalmente legítimo, quando um historiador lê *Ser e tempo* com vistas ao seu conteúdo enunciativo antropológico e desdobra as categorias da historicidade da maneira como Koselleck o fez aqui. No entanto, elas permanecem nesse caso categorias, conceitos fundamentais de um mundo objetivo e de seu conhecimento. Elas diferenciam- se, ao que me parece, fundamentalmente dos conceitos heideggerianos, que buscam destacar a historicidade do ser-aí e não as estruturas fundamentais da história e de seu conhecimento. Com certeza, a analítica do ser-aí apresentada por Heidegger também pode ser uma vez mais compreendida pelo historiador, a partir de um

distanciamento histórico, como um fenômeno histórico ou, ao menos, como um fenômeno de história do tempo. A história é um "universal". A "ciência histórica" de Koselleck oferece uma doutrina das categorias desse universo, que articula um gigantesco campo de objetos do conhecimento humano – essa doutrina das categorias não quer fornecer uma legitimação do interesse por esse mundo de objetos da história e das histórias. E, no entanto, reside em todo conhecimento histórico, "compreensão".

A "ciência histórica" de Droysen enuncia esse fato de maneira decidida e é nessa medida uma "hermenêutica". Dizer isso não significa afirmar que Droysen só pensa na linguagem e nos testemunhos linguísticos, ao definir a tarefa do historiador da seguinte forma: "compreender a partir da pesquisa". Foi assim que, como teólogo e como exegeta, Schleiermacher viu a tarefa da hermenêutica, e que Dilthey designou expressamente "as exteriorizações vitais que se retêm por escrito" como o seu objeto. Em um tal sentido de hermenêutica, mesmo a ciência histórica com certeza abarca, por sua vez, todas as nossas ações linguísticas, na medida em que sabe converter relações temporais e relações com o mundo circundante em enunciados apreendidos linguisticamente, por exemplo, na mudança do uso linguístico e, antes de tudo, da conceptualidade de uma época. A hermenêutica filosófica, contudo, não se articula com a tradição da hermenêutica, mas se remete ao seu fundamento pensado em termos do mundo da vida. Ela tem por tarefa a compreensão, uma tarefa que o pesquisador histórico – com certeza juntamente com alguns outros – persegue como sua. Essa tarefa, por conseguinte, não está simplesmente voltada para uma amplitude e uma universalidade maiores, quando segue com Heidegger uma "hermenêutica da facticidade", a autointerpretação da existência, e, por isso, coloca o caráter linguístico no ponto central. Ela não encerra apenas todos os tipos de texto, mesmo os textos jurídicos e religiosos, por exemplo, e, nessa medida, também o texto de uma ciência histórica quando essa se deixa formular linguisticamente. O caráter linguístico que a hermenêutica estabelece no ponto central não é apenas o caráter linguístico dos textos. Esse caráter também visa precisamente à condição fundamental do ser de toda ação e de toda criação humanas, tal como Aristóteles a fez valer poderosamente em seu realce do ζῷον λόγον ἔχον[7] ante todos os outros seres vivos. As categorias históricas, amigo e inimigo, pais e filhos, sequência de gerações, antes e depois, a tensão entre o alto e o baixo, assim como as tensões entre dentro e fora ou segredo e publicidade também podem ser encontradas em uma certa abrangência nas sociedades animais. Nesse ínterim, a pesquisa comportamental tem conseguido nos ensinar muitas coisas sobre o homem porque as sociedades animais são tão parecidas e – tão diversas. No entanto, o

7. Em grego no original: ser vivo que possui linguagem (N.T.).

que está em questão é o ser outro do mesmo. A luta entre o alto e o baixo, entre domínio e subjugação, apresenta entre os homens estruturas diversas, próprias. Não se trata de nenhum dado adicional que também pode ser alijado, que se manifesta de tal forma no caráter linguístico do homem e que converte essas formas em formas humanas. Ao contrário, ele significa muito mais uma relação fundamentalmente diversa com o tempo e o futuro - e com a morte. Assim, a guerra parece uma invenção especificamente humana, assim como o suicídio e as formas de diferenciação entre público e secreto. Antes de tudo, porém, elas são histórias, qualquer que seja o seu tipo - narrado, narrável. É isso que marca todas as nossas histórias e que faz com que elas se tornem histórias: o fato de nós as contarmos, essas histórias inumeráveis, e sempre as contarmos uma vez mais. Com certeza, há a diferença entre histórias que se contam como narrador e que são verdadeiras, sem terem acontecido de verdade, e aquelas que são legadas por meio da apresentação historiográfica e reconstruídas por meio de uma pesquisa crítica, histórias a partir das quais se compõe e transcreve sempre novamente "a história". O texto da história nunca está pronto e concluído, nem mesmo apenas fixado por escrito. O fato de, no modo de expressão atual, falarmos em "fixar por escrito", soa como um protesto impotente do espírito linguístico contra a corrente cheia de alternâncias da narrativa. Já vejo por que, na era da ciência moderna, a história se considera mais filosófica - em Aristóteles, isso não significa outra coisa senão mais dotada de conteúdo cognitivo, mais científica - do que a poesia. Ela expõe-se totalmente ao enigma da contingência e perece junto a ele. A facticidade do fato, que o historiador constata, nunca poderia se medir com a facticidade que cada um de nós, que nos deparamos com uma tal constatação ou que a levamos em conta, sabe como a sua e que todos nós juntos sabemos como a nossa.

Com certeza, o historiador não conta apenas histórias. Essas histórias devem ter acontecido assim. Nesse momento, porém, é preciso perguntar: o que importa a todos nós essas suas histórias? Por que todo o esforço por conservar e por investigar? Naturalmente não para elevar-se ao ponto de dominar os destinos humanos, assim como a pesquisa da natureza possibilita um domínio dos processos naturais ou está a caminho de sua utilização para metas humanas. Também não para aprender com a história, de tal modo que nos tornemos mais inteligentes. Jacob Burckhardt tinha razão: a história e o conhecimento histórico não podem nos ajudar a ficar mais inteligentes. Ao contrário, ela só nos ajuda a nos tornarmos sábios para sempre. Por que as histórias nos cativam? Para essa pergunta não há senão a resposta "hermenêutica": porque nós nos reconhecemos no outro - no outro dos homens, no outro do acontecimento. Isso também é válido para os pares categoriais que Koselleck mostrou de maneira convincente.

Reconhecimento pressupõe distância. Reconhecimento, contudo, suspende ao mesmo tempo a distância. O reconhecimento que também pode ser im-

posto e descrito com todas as categorias históricas não se esgota, porém, na classificação satisfeita de dados de outros tempos e mundos. Ele é reconhecimento de nós mesmos e se insere, com isso, constantemente no movimento de questionamento que é imposto a todos nós como homens. Trata-se da antiga questão socrática acerca do bem. É isso que a lembrança da distinção aristotélica deveria trazer consigo. Não porque tudo é linguagem. A linguagem não fala de *si*, mas daquilo que é ou supostamente é. No entanto, como a linguagem aponta para o aberto, para a totalidade e a amplitude de tempo e futuro, de uma escolha aberta e de uma questão aberta, destaca-se o amplo horizonte do "aí" de mundos humanos. Por isso, prestamos atenção àquele que conta histórias. Mesmo quando não escutamos apenas histórias, mas perguntamos por sua verdade histórica, mantém-se o interesse pelo reconhecimento daquilo que é humanamente possível e daquilo que realmente aconteceu. O mundo antigo já tinha visto algo correto, ao não considerar a historiografia, mesmo em face de seu mestre em termos de crítica, em face de Tucídides, juntamente com os *mathemata* do "matemático", mas juntamente com a poesia dos poetas, por mais que ela não alcance a poesia em termos do poder de reconhecimento. Nós também construímos concomitantemente com as nossas histórias – assim como com todas as nossas decisões relativas à vida prática – o caráter comum daquilo que significa para nós sentido e que nos parece o bem, o melhor, o correto. Com essas grandes e belas palavras, sinto-me como que diante de legados de uma herança que quase não foi conservada e acho, porém, que todos nós, em plena consciência, em face da tensão que se intensifica cada vez mais e da desordem crescente, do abuso e da ação equivocada, deveríamos dirigir nosso olhar compreensivo para o que é comum a todos nós, algo que conhecemos melhor no outro do que em nós mesmos. Além disso, não deveríamos abdicar de sempre conformar uma vez mais as duras realidades da história com nossas possibilidades humanas.

6
Sobre mestres e aprendizes (1986)

Parece-me natural, em um momento no qual tenho de agradecer a uma homenagem amistosa e comovente à minha obra, falar sobre aquilo que os outros significam para a gênese de um singular. Por fim, a humanidade de nossa existência depende de até que ponto conseguimos aprender a ver os limites que possuímos em nossa essência em comparação com a essência dos outros. Essa convicção também se encontra por detrás do anseio apaixonado que vem me animando desde sempre a passar adiante aquilo que se tornou importante para mim mesmo em termos de conhecimento e compreensão. Nós aprendemos com aqueles que aprendem conosco. Pois bem, ao que acredito, não tenho nenhuma vocação particular, tal como a que tinha o tão honrado portador do nome desse prêmio, Karl Jaspers, para tomar expressamente posição em relação aos respectivos acontecimentos da realidade política. Estou muito mais convencido de que, enquanto tal, se trata de uma ação eminentemente política exercitar o pensamento e o aprendizado dos outros no pensamento, a livre faculdade de julgar, despertando nos outros esse exercício. Nesse sentido, acredito que a minha própria capacidade de julgamento sempre encontra também os seus limites no julgamento dos outros e em sua capacidade de julgamento e que ela é enriquecida por eles.

Assim, na conferência de hoje de meu amigo Wilhelm Anz, uma palavra há muito conhecida que ainda não tinha escutado de uma tal forma, continuou ressoando em mim até agora. Ele mesmo só tocou nessa palavra *en passant*. A palavra é: audiência. Não se tem em vista aqui com essa palavra uma reunião de estudantes – por mais que essa reunião também pertença aos meus olhos, ao aprendizado do pensamento. Ao contrário, ela diz respeito a todos nós. Nós todos compomos a audiência, nós precisamos aprender a ouvir sobre um caminho e o outro. Nós todos precisamos nos arremeter constantemente contra a própria parcialidade de nosso eu, uma parcialidade na qual a vontade própria e a compulsão à validade procuram capturar aquele impulso intelectual.

Gostaria de apresentar, a partir de meu próprio exemplo, aquilo ao que estou aludindo de maneira tão genérica. Tal como fiz em minha autobiografia, parece-me natural pensar hoje nas figuras que desempenharam em meu próprio curso de vida uma tal função do outro, ao qual aprendemos a escutar. Nesse

caso, não gostaria de falar de experiências privadas desse tipo, de amigos e companheiros de vida, e apenas, tal como é adequado em um evento científico, dos mestres, junto aos quais pude aprender essa tarefa fundamental do homem, a tarefa de se tornar ouvinte, e aos quais agradeço o fato de talvez ter tido algo a dizer a um ou outro de meus ouvintes e estudantes. Vejo o meu álibi político no fato de ter se confirmado no grande processo de multiplicação da formação da opinião pública uma palavra que foi dita da cátedra ou que se assentou publicamente.

Em sinal de agradecimento, gostaria de designar duas personalidades que são contemporâneas a mim mesmo e duas que são mestres de nós todos para além dos tempos. Os contemporâneos chamam-se Heidegger e Jaspers. Acrescento o nome de Jaspers ao nome de Heidegger que foi para mim decisivo – não apenas por conta da experiência que me cabe como sucessor do portador desse prêmio. Penso muito mais em uma experiência mais antiga e, nessa medida, muito mais indicativa, oriunda dos anos de minha juventude.

Wilhelm Anz conseguiu trazer à tona antes de nós aquilo que significou nos anos de 1920 a energia de pensamento, a radicalidade, a decisão e a concentração que emergiu em um gênio natural do pensamento tal como Martin Heidegger o foi. Sua aparição foi imponente. Em verdade, tornei-me filólogo clássico porque tinha a sensação de que seria simplesmente oprimido pela superioridade desse pensamento, caso não conquistasse um solo próprio, sobre o qual me encontrasse talvez mais firme do que esse pensador violento mesmo. Pois bem, na Marburgo dos anos de 1920 ainda havia alguns outros que souberam fomentar o nosso desenvolvimento intelectual: Rudolf Bultmann e Ernst Robert Curtius, Nicolai Hartmann e Paul Friedländer, mas também Richard Hamman e todos os outros que descrevi em minha autobiografia[8]. Não obstante, a energia que Heidegger, por assim dizer, verteu sobre nós, foi algo como um batismo para uma nova irrupção, para uma nova vitalidade do pensamento. Isso nos preencheu, outrora, como se pode pensar – é assim que são os jovens –, com uma autoconsciência desmedida e imerecida. Nós nos sentíamos inspirados por esse mestre e posso imaginar mais ou menos como deve ter sido difícil para os colegas de Heidegger em Marburgo, em todas as ciências possíveis, ao verem os imitadores da energia radical de pensamento e de questionamento de Martin Heidegger tornar inseguros os seminários e as aulas por meio de um tal questionamento radical. Quando penso retrospectivamente em que situação parca de vida tínhamos percorrido outrora o nosso processo de desenvolvimento como eruditos, depois da inflação, depois da destruição do bem-estar da classe média, dependentes de um sistema de bolsas que ainda não tinha

---

8. *Philosophische Lehrjahre* (Anos de docência filosófica – Frankfurt 1977). Ver quanto a isso no volume V de *Hemenêutica em retrospectiva* os capítulos sobre Jaspers, Krüger e Löwith, entre outros.

assegurado a sua base financeira e organizatória firme e que se chamava caracteristicamente de "Associação de urgência da ciência alemã"! Em última instância, foi o poder desse impulso que partia de Heidegger que nos tornou capazes de manter coesa a nossa própria força, de realizar renúncias e nos concentrar totalmente na própria tarefa - um estímulo dotado de uma máxima potência. O fato de a amizade mútua, a confrontação e a competição na convivência com os outros terem instituído uma comunidade pautada pelo carecimento e pelo risco auxiliou-nos muito nesse caso. Isso se compreende por si.

Vieram, então, os anos em que Heidegger, tendo retornado de Marburgo para Freiburg, deixou-nos sozinhos, a nós, jovens docentes da filosofia - ou digamos melhor: anos em que ele nos deixou livres. Pois há uma grande diferença no momento em que podemos passar adiante de uma maneira própria aquilo que aprendemos, sem que a proximidade do mestre nos seja constantemente passível de ser pressentida. Foi uma possibilidade grandiosa que se ofereceu a nós, jovens docentes - aí estava Karl Löwith, aí estava Gerhard Krüger, a quem também gostaria de dedicar hoje uma palavra de lembrança agradecida, e aí estava eu mesmo. Nós fomos repentinamente convocados para a herança de uma grande missão.

Nesse instante apareceram, então, depois de dez anos de grandes dificuldades, as primeiras publicações de Karl Jaspers, o pequeno volumezinho da série Göschen *Die geistige Situation der Zeit* (A situação espiritual do tempo) e, antes de tudo, os três volumes, que portavam o nome *Filosofia* e que se desviavam completamente em toda a sua roupagem do estilo acadêmico normal de um professor de filosofia. Essa obra de mil páginas não continha nenhum *index* comumente abrangente e não possuía nem mesmo uma única observação - para não falar de um índice onomástico e conceitual feito pelo computador.

Tudo se deu como uma surpresa: ainda havia alguém que se subtraíra ao modo de ser da rotina acadêmica e que soubera apresentar justamente por meio daí a dignidade da profissão acadêmica de uma maneira nova. Foi em particular o tom humano de uma serenidade não forçada que me tocou e que me colocou diante da tarefa de ligar essa humanidade ao *pathos* revolucionário violento de Martin Heidegger. Nesse leitor descomunal que Karl Jaspers foi, toda a riqueza cultural de nossa tradição se tornou viva em sua magnitude humana. Por outro lado, ele estava cindido por todo um mundo daquilo para que tínhamos sido educados. Se posso definir ao meu modo a hermenêutica e dizer que a hermenêutica significa não acreditar em nenhuma tradução, então precisaria tornar questionável grande parte das fontes da sabedoria de Karl Jaspers. O fato de a hermenêutica ter de interpretar a palavra viva e ter de despertar novamente para a vida a palavra enrijecida na escrita representa aqui a tarefa propriamente dita. Nenhuma tradução, porém, é realmente viva e é só a partir da língua viva que cresce a força de despertar que nos é conferida pelo milagre da língua, a saber, a força de experimentar para além daquilo que é dito a intenção propriamente dita

do falante. Era para isso que tínhamos sido educados e eu mantive até os dias de hoje o anseio por despertar a língua para a vida. Mesmo na atividade extensa de viagens e de conferências em países estrangeiros, uma atividade à qual me dediquei depois de minha aposentadoria, sempre procurei falar na língua estrangeira do país. Em contrapartida, tratava-se de um talento ou de um gênio totalmente diversos que estavam em jogo com o modo como, de uma maneira verdadeiramente universal, Karl Jaspers conseguia extrair por toda parte, por meio da leitura de traduções, o saber fundamental que veio à luz em sua figura intelectual. Ele extraía por meio da leitura, assim como um fisionomista sabe ler a partir das expressões faciais de um falante de uma língua estrangeira. Esse dom, que o próprio Jaspers denominou "comunicação", de unir radicalidade e rigor científico, rigor esse para o qual nós mesmos tínhamos sido educados em nosso próprio modo de trabalho, fez com que pudéssemos reconhecer uma vez mais nossos limites. Além disso, ele representou a razão pela qual, ao lado do grande pensador Martin Heidegger, a realização intelectual de Karl Jaspers conquistou para mim uma significação própria.

Com certeza, tive a sorte de, ao lado desses dois homens, ainda encontrar dois grandes mestres. O primeiro foi Platão e o outro foi Hegel. Essas são naturalmente duas figuras bastante diversas de nossa história e não é fácil e tranquilo integrá-los em um todo comum. Fazê-los valer juntos em nossa história espiritual é algo que não pode ter êxito sem uma contribuição interna própria. Para começar com Hegel: o fato de a realização enciclopédica de pensamento hegeliana se diferenciar fundamentalmente de Platão, desse caso único de um espírito tão filosófico-conceitual quanto poético-criativo, pode ser experimentado por qualquer um imediatamente. Sempre permaneceu para mim um enigma como é que Hegel pôde se tornar uma figura docente internacional de sua época, esse professor suabo na areia dos marcos alemães. Quem sabe o que é suabo e como o próprio Hegel falava suabo precisa se perguntar como é que pôde se tornar apreensível e efetivo através do estranhamento desse dialeto a força espiritual de despertar que é própria ao pensamento – uma penetração enigmática entre teor sonoro e sentido vocabular. Hegel se apresentou para nós como a grande síntese da palavra vinda da Grécia, que atravessou a latinização e a cristianização e que nos desperta nas línguas mais recentes, ou seja, antes de tudo em nossa própria língua materna, para um novo pensamento. Junto a Hegel, em toda a sua violência, tornei-me completamente consciente do mistério da determinação linguística. Foi precisamente ao lado do radicalismo revolucionário e violento da lida heideggeriana com a língua que esse fato produziu o seu efeito. Isso pode soar espantoso para o leigo. Ele não sabe justamente o quanto ele fala como Hegel, ao dizer, por exemplo, que "a coisa é de tal e modo em si e por si". Com maior razão, isso é válido para o legado de Lutero e para a mística alemã, assim como para o espírito da poesia alemã que Hegel introduziu em sua nova cunhagem da tradição. Por isso, não considero uma

objeção – que certamente sempre me foi feita uma vez mais a partir de vários lados, mesmo pelo próprio Heidegger – que eu nunca tenha me libertado totalmente em meus trabalhos do mundo linguístico do idealismo alemão. Aquilo que tinha experimentado de maneira viva também deveria se manter vivo em minhas próprias tentativas de pensamento.

E somente agora Platão, o mestre de todos, mostra como a filosofia enquanto tarefa não pode se realizar por si mesma. Se buscarmos apreender a história espiritual de nossa cultura em seu todo e ter, antes de tudo, diante de nossos olhos, a ciência, que ousava outrora dar os seus primeiros passos com os gregos, a fim de atualizar, na modernidade, progressos totalmente diversos e plenos de sucessos imprevisíveis, então nos perguntaremos como é que Platão pode ser o mestre de todos nós. Diante do grande pano de fundo histórico da herança antiga e cristã e de sua conversão no pensamento do presente, parece um verdadeiro milagre que esse pensador e esse poeta fale tão imediatamente para nós quanto as grandes obras de arte de todos os tempos conseguem falar. O que lhe empresta a imortalidade sem idade da grande arte criadora? E, contudo, nós acompanhamos aí um diálogo de Sócrates com um jovem ou com um velho, o modo como ele conduz ao fracasso as suas pretensões mais íntimas de obviedade, como ele os coloca simplesmente diante de si mesmos e como ele, a partir do elemento comum que com isso instaura entre si mesmo e o outro, traz à tona as grandes visões, nas quais se conjuga a ordem do todo, a ordem da sociedade e a ordem da alma em uma grandiosa ordem una. Como é que, na situação extremamente tensa, fragmentária e ameaçada de nosso mundo, podemos não nos sentir conclamados a tomar sobre nós a grande tarefa da compreensão dessa visão e da instauração do acordo com esse mestre único e peculiar. Esse é o pano de fundo de todo o meu modo de trabalho. Agradeço ao fato de essa universidade continuar abrindo para mim em uma idade avançada os seus auditórios e de poder falar a muitas pessoas jovens, assim como me sentei outrora diante dos grandes e excelentes mestres e tive a oportunidade de escutá-los.

7

A Universidade de Heidelberg e o nascimento da ciência moderna (1986)

O sucesso espetacular da visita feita pela *Bibliotheca Palatina* esse ano ensina-nos aquilo que pode significar para os homens de hoje a profundidade histórica do próprio passado, uma profundidade que o aniversário de 600 anos da Universidade de Heidelberg nos convida a lembrar. Nenhum indivíduo em particular pode querer competir com a eloquência dessa documentação. No entanto, ela não presta um testemunho senão da história mais antiga de nossa universidade. Agora, porém, nossa Ruperto-Carola tem um direito particular a esse seu nome duplo. Esse nome alude a algo assim como uma segunda fundação, ao começo da nova construção da universidade no começo do século XIX. Aí, depois de períodos de decadência, irrompeu uma nova época que levou Heidelberg a ascender à fama mundial. Essa época deve ser o nosso tema.

O fato de a Heidelberg moderna e de a ciência moderna que possui aqui um de seus sítios pertencerem ao grande movimento do esclarecimento moderno não necessita de nenhuma apresentação. Precisamente na reconstrução da Universidade de Heidelberg como a primeira universidade do recém- formado Estado de Baden, um Estado que surgiu no ano de 1803, nós reconhecemos a vitória fundamental da grande exigência do esclarecimento por conferir liberdade espiritual ante o trono e o altar. Com certeza, sempre durou muito até que a censura e a intervenção politicamente condicionada deixassem de afetar maciçamente a missão espiritual da ciência.

Pois bem, a reconstrução da Universidade de Heidelberg acontece ao mesmo tempo em que Heidelberg floresce como um dos polos culturais do romantismo. Esclarecimento e romantismo – perguntemo-nos como essas forças podiam atuar juntas. Com certeza, o tom negativo, pejorativo na expressão "romantismo" é um resultado posterior do desenvolvimento de um modo de pensar sóbrio e pragmático, uma imagem hostil cunhada pela nova religião dos duros táleres. Não obstante, a ligação dos dois conceitos, "esclarecimento" e "romantismo", permanece uma expressão de um antagonismo precário. Sempre vibra concomitantemente algo como uma irrealidade na conjuração do passado romântico, no qual o próprio movimento romântico viu a sua meta

mais elevada. Em verdade, o espírito do romantismo pertence ao traço de esclarecimento do próprio Ocidente. Isso se mostra de maneira negativa na crítica produtiva que o romantismo exerce sobre um racionalismo enrijecido, cru e escolástico, e, de maneira positiva, em uma das maiores conquistas da modernidade, na nova aquisição do pensamento histórico. A descoberta da alma dos povos em suas canções, o olhar para o caráter do povo e para o elemento popular deram o tom prévio e funcionaram como a música de acompanhamento de um acontecimento maior, cuja força foi liberada na Revolução Francesa. A Alemanha tinha certamente acabado de ser corroída pela rebentação das ondas da Revolução Francesa. A forma estatal dinástica ainda continuaria determinante por um século. Todavia, foi a burguesia, a cultura citadina apoiada sobre o interior campesino, que, com o seu afã industrial, elevou a arte e a ciência a uma nova validade. O que designamos como um conceito de época da história espiritual com o termo "romantismo" foi certamente mais uma condição atmosférica para a vida de uma instituição científica como a universidade. Assim, em comparação com as tendências inerciais de uma instituição tradicional como a universidade, o movimento romântico em Heidelberg significou no máximo um fenômeno periférico provocador. Não obstante, a época em que o romantismo floresceu em Heidelberg foi como um todo um tempo completamente tempestuoso. Tínhamos aí a proximidade da Revolução Francesa. Tínhamos aí a política napoleônica da República Renana. Tínhamos aí o desenvolvimento nacional das guerras de libertação e a desilusão subsequente das expectativas nacionais e democráticas - isso tudo fez com que a religião estética do romantismo, que tinha se desenvolvido em Jena, se tornasse um movimento histórico-político em Heidelberg. O futuro pertencia a esse movimento. Mesmo a política da restauração da era pós-napoleônica precisou encontrar por fim os seus limites nas novas realidades do povo ligado a um estado e do estado de um povo. Nesse caso, então, pertence à distinção do pequeno país modelar, ao qual a Universidade de Heidelberg deve o seu florescimento particular, o fato de a pressão da reação ter permanecido tênue aí e de, em particular, depois da repercussão das tempestades do ano de 1848, não ter se iniciado nenhuma nova repressão, mas ter se difundido na Universidade de Heidelberg um cuidado estatal tolerante e culturalmente vivaz. Não era de maneira alguma a autodeterminação da corporação erudita, tal como a universidade da Idade Média tardia a possuía, mas a vontade cultural do monarca e de seus consultores, que estava aqui em obra.

Assim, chegou-se ao nascimento da nova ciência em Heidelberg. Não foi apenas a partir do espírito do esclarecimento, mas também precisamente envolto pelo espírito do romantismo, que se desdobrou de início um novo pensamento histórico na teologia, na jurisprudência e nas próprias ciências históricas em direção a uma história do espírito vivo. Mitologia e pandectologia, doutrina do direito civil, doutrina do comércio público e história universal politica-

mente acentuada e, além disso, uma faculdade teológica, na qual ensinava, ao lado do hegeliano Daub, o racionalista Paulo, na qual, ao lado do romântico Creuzer, ensinava o sóbrio Voss, formaram o clima no qual deveriam se desdobrar, no decorrer do tempo, as novas grandes culturas da ciência natural e da medicina fundada sobre ela para o seu florescimento. Por fim, não poderia ficar sem influenciar o todo o fato de os sonhos especulativos da filosofia da natureza terem se dissipado junto ao espírito da pesquisa experimental moderada. Começou a nova era que teve o seu ponto de partida com Liebig: a era da química que salva vidas. Física e fisiologia dissolveram o elemento ígneo e o milagre da vida em campos de pesquisa da ciência, e até mesmo a música, essa expressão talvez suprema do gênio do romantismo alemão, revelou nas mãos de um Helmholtz as estruturas legais naturais que se encontram em sua base.

Nós precisamos nos lembrar daquilo que, segundo o seu próprio fundamento, era essa filosofia da natureza. Ela não era de maneira alguma, tal como os sonhos poéticos românticos de um Novalis, a conjuração do espírito da natureza que dormitava na tumba do mágico Merlin. Ela mesma era muito mais uma parte do último grande empreendimento da filosofia na era do esclarecimento, uma parte da tentativa ousada de reconciliar ciência moderna e metafísica tradicional e de criar uma ciência racional conjunta. Como "doutrina da ciência", a filosofia busca abarcar tudo aquilo que é e que pode se tornar consciente e elevar uma última vez à ordem do pensamento toda a realidade. Para os gregos, só a natureza e, antes de tudo, a sua ordem visível no céu se mostravam como uma demonstração do espírito e do bem. Agora, mesmo o mundo completamente mutável da história com toda a sua confusão e, por fim, até mesmo os mistérios da religião deveriam chegar a si no conceito. O quão universal precisou se mostrar a reação a isso! Como é que precisou ter início a recusa a um apriorismo construtivo que ousava dizer "Tanto pior para os fatos!" em toda a linha da pesquisa progressiva! Em verdade, Schelling e Hegel não estavam tão desafiadoramente presentes em Heidelberg quanto em Berlim. Os dois anos da enciclopédia hegeliana duraram pouco. Não obstante, a tendência conjunta da nova atitude de pesquisa não se manifestou tanto na Heidelberg de outrora em meio à ciência natural ainda atrasada quanto em meio ao conjunto das ciências dessa década. Desconstrução do direito natural em favor do pensamento histórico-jurídico, da construção histórica em favor da pesquisa histórica, da dogmática teológica em favor da exegese historicamente refinada - isso pode ser depreendido junto aos representantes outrora significativos do racionalismo em Heidelberg, junto a Thibaut, a J.H. Voss, a Schlosser, e, mais tarde, junto a Eduard Zeller e alguns outros.

Hoje talvez seja possível que tenhamos a ocasião de resgatar uma vez mais algumas coisas que foram conjuradas a seu tempo na natureza e na cultura por um espírito romântico sobre a base científico-metodológica. Outrora, era certamente preciso honrar em primeiro lugar o ponto de vista da experiência, a observação controlável, o experimento, o método e a crítica contra a mera especulação. Devemos efetivamente à figura simbólica e veneranda de

Hermann Helmholz o fato de uma tal honraria ter podido acontecer, sem cair em unilateralidades de um pragmatismo tecnológico e sem desconhecer as ciências da sociedade e da história em seu modo de ser próprio e em seu mesmo grau hierárquico.

Com isso, já nos encontramos no meio da segunda nova fase de construção da Universidade de Heidelberg, uma fase que conquistou para ela uma internacionalidade inaudita entre as universidades alemãs da época. Quando, na primeira metade do século, a pesquisa científico-natural em Heidelberg ainda ficava para trás, eram os juristas e os historiadores que dominavam a cena. Agora, com a mudança de Helmholtz de Bonn para Heidelberg, um desenvolvimento encontrou a sua coroação, uma coroação que marcou a face moderna das ciências naturais em Heidelberg. Aqui, Helmholtz juntou-se a pesquisadores naturais tão grandes quanto o químico Bunsen e o físico Kirchhoff.

As coisas são bastante interessantes: quando Helmholtz proferiu em 1862 o seu discurso de pró-reitoria "Sobre a relação das ciências naturais com o conjunto da ciência", ainda ressoou claramente o antigo primado das ciências do estado e das ciências de Deus – em função de seu conteúdo humano – sobre a ciência da matéria. O texto soa como uma apologia, quando Helmholtz adverte que não se poderia destacar as ciências decisivas para a técnica do domínio sobre a natureza do conjunto das ciências acadêmicas, colocando-as em escolas específicas – ou mesmo que não se deveria dissolver a universidade como um todo em escolas superiores. Reconhece-se aí o elemento verdadeiramente novo e revolucionário da nova ciência. Os grandes feitos pioneiros da ciência nos séculos XVII e XVIII foram realizados, em sua grande maioria, contra as universidades e por pessoas alheias à universidade. A resistência das universidades contra a ciência moderna foi grande e continuou produzindo efeitos durante muito tempo. Na substância da argumentação, o discurso de Helmholtz representa, assim, uma confissão vitoriosa de metodologia crítica em meio à pesquisa empírica. John Stuart Mill tinha criado com a sua "lógica indutiva" o livro base dessa atitude investigativa. Uma nova autoconsciência também falava a partir de Helmholtz. Ele disse abertamente que o trabalho inflexível da conclusão autoconsciente na ciência da natureza se aproximaria mais da solução da tarefa científica do que, em geral, nas ciências restantes.

Isso não impediu Helmholtz de também conceder a essas outras ciências a sua cientificidade. Nelas, ele viu em obra uma outra espécie de pensamento, a indução artística, que ocorre em uma comparação e em uma generalização inconscientes. Essa indução nunca pode alcançar, certamente, em seus resultados, a ausência de exceções característica da lei natural. Concebemos algo da ciência moderna, quando atentamos para como reside no conceito de lei (mesmo segundo o termo grego *thesei*) aquilo que é fixado por meio de convenção. Pois bem, na modernidade, sobre o caminho que passa pela secularizada teologia da criação, a rigorosa consonância a leis tornou-se a distinção da

natureza, ou seja, daquilo que é *physei*. Mesmo no sentido linguístico originário alemão reside na expressão "lei" o ser posicionado[9] e não justamente aquilo que é dado por natureza.

Perguntemo-nos onde precisamos colocar a matemática nesse contexto. É certo, de qualquer modo, que ela não empreende uma sondagem empírica de fatos. No entanto, também não se trata simplesmente de fatos psicológicos, que se manifestam no milagre do número e nos enigmas da teoria dos números. Esse caminho buscado por Helmholtz para a fundamentação da matemática não podia ser o correto. Assim, a luta contra o psicologismo, que foi característica para a filosofia na virada para o século XX – pensemos em Frege e em Husserl –, já tinha sido aberta décadas antes por meio do neokantismo, antes de tudo por meio de Cohen. Podemos descrever muito mais como fatos psicológicos aquilo que ocorre no processo histórico e na realidade social e, com isso, fundamentar o fato de ser estabelecido aí um limite para a explicação racional. Mas será que é apenas isso? Somente uma delimitação? Apenas um limite do poder saber? Ou será que reside aqui na coisa mesma uma outra espécie de racionalidade que também exige um outro saber?

A filosofia nos últimos cem anos trabalhou nessa questão. Em verdade, a questão já tinha sido colocada juntamente com os primórdios da ciência moderna. Durante um tempo, as ciências do direito e do estado tanto quanto as ciências históricas ainda puderam se inserir no sistema tradicional das ciências enquanto "filosofia prática". O idealismo alemão deu prosseguimento a esse fato com a filosofia do direito de Hegel. Mas quando a era das ciências se impôs cada vez mais e essa imposição consumou-se na metade do século XIX, retornou-se, com uma nova determinação, a Kant, no qual se viu o libertador da ciência em relação a toda a escória metafísica do racionalismo e a garantia de uma filosofia científica. Isso significa: a filosofia transformou-se em "teoria do conhecimento". Eduard Zeller alçou aqui em Heidelberg o escudo com essa expressão e essa interpretação de Kant, uma interpretação que domina até hoje, de maneira por demais unilateral, a imagem de Kant no mundo anglo-saxão. Em verdade, com uma derradeira intenção, Kant subordinou a sua obra crítica a uma metafísica moral, a fim de mostrar, com isso, os limites do esclarecimento. Segundo Kant, a autonomia da razão prática está fundada no fato racional da liberdade, que não pode ser nem refutado nem confirmado pela pesquisa empírica dos fatos.

Para o conceito de ciência que Helmhotz tinha diante dos olhos, esse fato não significava nenhum auxílio. Aí, a escola histórica podia se fundar em categorias da liberdade para a sua justificação teórico-científica. O hegelianismo

---

9. O termo alemão *Gesetz* (lei) possui uma relação direta com o verbo *setzen* (pôr, posicionar). Traduzido ao pé da letra, *Gesetz* designa aquilo que é posicionado (N.T.).

tardio heidelbergiano de Kuno Fischer podia interpretar a ideia absoluta de Hegel como um desenvolvimento que já é o que é em cada um de seus estágios de crescimento - tal como a natureza. A escola neokantiana de Heidelberg, no século XX, podia fundar as ciências da cultura epistemologicamente sobre o conceito de valor - Helmholtz teria detido isso juntamente com um outro grande da Universidade de Heidelberg, Max Weber. Esse homem que foi sem dúvida alguma o maior erudito de Heidelberg no século XX tinha aguçado as suas armas precisamente em meio à crítica a uma nova florescência tardia do romantismo, à teoria orgânica do estado, a fim de projetar uma sociologia livre de valores e expulsar todas as decisões valorativas da ciência.

E, contudo, as ciências do homem permanecem subdeterminadas de uma maneira evidente, se é que não deve haver nenhuma outra racionalidade senão aquela característica do caráter legal dos fatos empíricos. Com certeza, também há nas ciências da sociedade e, principalmente, na ciência econômica, conteúdos de experiência, que mostram algo assim como um caráter legal e que podem ser apresentados com meios racionais, por exemplo, através da elaboração de modelos matemáticos. Um tal saber possibilita, então, até mesmo prognósticos que, contudo, são especificamente incertos. Vale a pena perguntar por que eles são incertos. Será que essa incerteza provém de uma base de dados que continua sendo sempre insuficiente, tal como essa afirmação é válida para a meteorologia, que John Stuart Mill comparou com as ciências humanas - dificilmente para a honra das duas? O que seria, contudo, uma base de dados suficiente? Dir-se-á uma base de dados que, em uma média tosca, permitiria calcular a essência incalculável do comportamento humano nesses processos. Mas e se houvesse um número grande demais de processos que permitiriam retirar consequências práticas dos prognósticos racionais dessas ciências? Nesse caso, a sua racionalidade seria refutada exatamente pelo fato de os homens levarem em conta os prognósticos por racionalidade.

Ao que me parece, precisamos falar aqui e, do mesmo modo, em muitos outros casos nos quais a ciência da natureza é aplicada a relações de vida complexas, em particular a relações de vida complexas do homem, de limites da *objetificabilidade*. Por exemplo, isso é fundamentalmente válido no caso da ciência médica, que delimita a si mesma quando confia na "arte" do médico. Mesmo o médico científico não pode "produzir" a saúde, assim como alguém que sabe fazer alguma coisa pode fabricar algo. O médico nunca pode realizar senão um auxílio, para que a natureza ajude a si mesma. Nesse caso, então, dizemos que o doente "colabora" ou não colabora. Esses podem ser modos de falar que enunciam os limites da possibilidade médica. No entanto, quase não nos disporemos a denominá-lo um modo de falar, quando um homem se decide de tal ou tal maneira em seu agir depois de uma prova séria. Um outro pode ter previsto de modo extremamente correto (ou incorreto) que ele se decidi-

ria assim: ele mesmo não o "sabia". Aquele que escolhe vê-se livre em sua escolha. Ele pode até mesmo arrepender-se dela e ele demonstra de todas as maneiras que ele assume sobre os ombros os seus próprios atos.

Assim, dá o que pensar que um admirador tão grande do rigorismo científico de Max Weber quanto o psiquiatra e filósofo Karl Jaspers não tenha podido se aquietar com o fato de decisões existenciais derradeiras extrapolarem o âmbito do racional. Max Weber parecia tomar esses limites de nosso saber com uma coragem inflexível, ao insistir na liberdade da ciência em relação aos valores e ao restringi-la à racionalidade pautada por fins. Mas Karl Jaspers não tinha razão ao buscar encontrar a razão na própria existência e ao falar diretamente de uma "iluminação da existência"? Ou tomemos um outro exemplo heidelbergiano. O jovem e tão promissor fisiólogo do sentido, Viktor von Weizsäker, escolheu, em uma verdadeira decisão de vida, o seu lugar como médico em um leito de hospital. Quando, por fim, ousou questionar criticamente até mesmo a própria doença como um subterfúgio escolhido pela própria alma, o que estava em jogo para ele era, antes de tudo, o conhecimento. Independentemente do fato de ter ou não razão, ele acreditava se encontrar diante de fatos reais, quando despontou-lhe, para além de todo o campo de números, medidas e pesagens, no diálogo entre homem e homem, a conexão psicossomática de uma doença; e talvez ele pudesse ajudar o doente por meio do fato de "ter compreendido" a si mesmo assim.

As pessoas podem rir a valer das asas de Ícaro da filosofia especulativa, quando essa se dispõe a pensar a natureza como espírito ou quando rebaixa como filosofia da identidade a investigação dos fatos a um fazer extrínseco. Hegel denominou-o uma "reflexão exterior", cujo progresso sem fim nunca avança até o si mesmo do ente e do espírito. As ciências naturais precisam se defender contra isso. A natureza é considerada por elas como um âmbito de pesquisa metodologicamente bem definido. Hoje, nós não podemos mais seguir de maneira alguma uma equiparação idealista entre natureza e espírito; e isso desde que tomamos contato com os enredamentos internos entre natureza e espírito por meio de Nietzsche, Freud e da pesquisa ulterior dos neurologistas. Mas a práxis vital humana possui praticamente todas as criações e instituições que ela configura a partir de si mesma e que denominamos "cultura", uma racionalidade que lhe é própria. Isso a distingue evidentemente da racionalidade da natureza. Assim, a ciência dessa práxis vital e de suas construções também precisará possuir uma outra aparência. O que está em questão nela não é tanto uma dominação segura de estados de fato da experiência. O que está em questão nela é algo mais: é participação, participação e envolvimento de um no outro. Em todos os encontros dos homens entre si e dos homens com as suas criações, sempre estará em jogo um grão de autoconhecimento. Essa trama da identidade especulativa é inata ao homem. Ela inscreve-se em todos os seus esforços e entra em jogo mesmo lá onde o pesquisador só pensa

seguir "as leis inflexíveis da conclusão racional". Pressentimentos, suposições, reconhecimentos precisam certamente estar presentes em todas as ciências, que vivificam a fantasia do pesquisador. Esse não deixará nada sem prova. Cada um de nós, porém, já se encontra em um mundo, no qual adquire uma orientação mundana prévia muito antes de seus primeiros passos como pesquisador. Nós aprendemos a falar e começamos a aprender com os outros. Além disso, nunca esgotamos esse aprendizado. Aqui reside o primado da linguagem e da experiência depositada nela que domina o universo hermenêutico. A partir do elemento comum da tradição e em virtude do entendimento linguístico reluzem intelecções, suposições espantosas. Aquilo que é sugerido por meio de palavras pode frequentemente induzir a erro – nós conhecemos a advertência ante os *idola fori*. No entanto, ele indica por vezes a direção como um aceno vindo de uma proveniência arcaico-temporal. Para não falar da esquematização de toda experiência por meio da gramática, à qual Nietzsche atribuiu tanta significação para a vida e Heisenberg para a pesquisa natural. Os românticos sabiam algo sobre isso – e parece que todos os autênticos pesquisadores, em todos os campos do saber, sabem algo sobre isso.

Helmholtz descreveu em seu tempo a base comum de todo conhecimento com os meios da lógica indutiva contemporânea e distinguiu a partir daí uma generalização consciente e uma inconsciente, uma indução lógica e uma artística. Reconhecemos aí a repercussão da lógica aristotélica. No entanto, quando atribui às ciências humanas o papel superior da memória, ele certamente superestimou – ou será que se tratava de uma subestimação? – qual é a realização propriamente dita da memória: não a mera armazenagem de saber, tal como essa armazenagem é preparada, por exemplo, no dicionário, no catálogo etc. A memória corresponde muito mais à aquisição de experiência, que o pesquisador natural conquista em seu campo por meio do trabalho – com frequência em um trabalho de preparação para o seu experimento, um trabalho que dura anos. Nos dois casos, induz em erro ver em obra aqui simplesmente fatos psicológicos. A memória não é uma mera fixação automática de algo que esteve outrora presente, mas um sistema vital engenhoso de manutenção e esquecimento, de fixação e repressão, em suma: um comportamento. Temos memória de algo e não temos memória de uma outra coisa, nós podemos até mesmo honrar e cultivar uma memória, e sabemos porquê. Do mesmo modo, é válido dizer: a formação de conceitos não é a realização de um processo conclusivo consciente ou inconsciente. Não há aí nenhuma conclusão de muitos casos para todos. O dogmatismo desse conceito de indução que não está presente dessa forma em Aristóteles parece-me ter sido desmitologizado com razão por Popper. Todavia, precisamos ir além. Na formação conceitual reside uma racionalidade própria. Ela é um processo vital, no qual ocorrem escolhas, diferenciações e identificações. Tudo isso são ações de pensamento que não conduzem a um estabelecimento a partir de uma inspiração cega, mas

por meio da labuta do pensamento, que faz suposições frutíferas, a fim de conquistar, então, uma outra racionalidade, como em uma dedução lógica, em uma prova e em uma comprovação das conclusões.

Com isso, nós nos encontramos no âmbito da *inventio* que antecede a toda *deductio*. *Inventio* vem de *invenire* e *invenire* significa: "chegar a algo, encontrá-lo". O que é, porém, que devemos encontrar aí? Trata-se da questão. Onde quer que o inesperado se mostre no interior das linhas de expectativa – da práxis vital tanto quanto da ciência –, é importante encontrar a questão que temos de levantar. O inesperado já sempre pertence a um horizonte de expectativa, no qual se delineiam possibilidades. Chegar aqui às questões corretas, encontrar questões que podem ser realmente formuladas, para as quais pode haver uma resposta, de um modo ou de outro: isso é algo que possui a sua própria racionalidade.

Nós conhecemos essas possibilidades no interior da práxis vital como as possibilidades factíveis. É apenas entre elas que a resposta praticamente correta pode ser buscada. As coisas não se dão de outro modo no âmbito do conhecimento teórico. Na ciência, tudo depende do questionamento correto. Não há nenhuma resposta para uma pergunta obtusa, desparatada, que não toca em nada questionável, nem aqui nem lá. Em verdade, só é possível verificar o que é uma pergunta boa ou uma pergunta correta, isto é, uma pergunta pertinente, em uma prova racional. Todavia, encontrar questões frutíferas é em si mesmo uma arte. Não, um poder que possui a sua própria racionalidade – não menos racional do que encontrar o que é factível no interior do processo de decisão da práxis vital. O exercício dessa arte acompanha toda a nossa vida. Nós a exercitamos cotidianamente: na busca da palavra correta, quando queremos dizer algo a um outro, assim como ao fazermos a escolha correta no agir – mesmo que se trate do agir do pesquisador.

Parece que mesmo nos novos rumos da teoria científica não é tanto o modelo da pura construção e de sua comprobabilidade que é considerado como o único ideal de racionalidade. Só precisamos ter clareza quanto a que tipo de tarefas e intelecções da teoria dos sistemas, da teoria das crises ou da teoria das catástrofes residem na base, teorias cuja realização matemática conduz muito para além de minha força de apreensão.

O século XX ampliou cada vez mais o âmbito da racionalidade no sentido das organizações vitais bem calculadas. Com isso, a liberdade de configuração e de reconfiguração das coisas restringiu-se necessariamente. Esse fato também é válido para a própria ciência, que aprendeu a se servir de novas técnicas computacionais e descobriu novos dados e conexões de dados. Esses dados e conexões exigem tanto mais intensamente o questionamento correto do pesquisador correto. Necessariamente amplia-se constantemente o âmbito, no qual a racionalidade do cálculo é exercitada e encurta-se o espaço livre

daquela racionalidade, na qual se forma a improvisação e a inovação geniais. É importante preservar e preencher esse espaço. Reconhecemos aí o que a pesquisa é propriamente, o quão rara, o quão feliz ela é. Mas misturar sentimento com pesquisa é a tarefa, na qual uma universidade encontra a sua justificação vital; e essa mistura também precisa acontecer justamente na formação do professor, do pastor, do jurista, do médico, daqueles que se submetem às compulsões de uma sociedade inteiramente organizada.

Com isso, acirra-se - depois de mais de um século de uma experiência científica e social - o argumento que Helmholtz defendeu outrora em favor do conjunto da universidade. Apesar de toda a significação que venha a ser atribuída às ciências da natureza por meio de seus resultados na administração doméstica da sobrevivência da humanidade moderna, é importante preservar o entrelaçamento interno de historicidade e consonância às leis, de saber e juízo, de poder e sabedoria - e reproduzi-lo onde quer que ele se perca. Esse é o equilíbrio, que também costumamos denominar saúde. Ele está colocado como tarefa para o futuro da humanidade e, igualmente, para o futuro das universidades. O que está em questão não são grandes planos. O que está em questão é o ciclo da vida, a sua manutenção. Desconstruir desequilíbrios e encontrar novas situações de equilíbrio é a tarefa em todos os âmbitos de nossa pressão vital crescentemente angustiante. Ela é a mesma em nosso âmbito mais próprio enquanto pesquisadores e professores - sim, ela reside efetivamente em nosso próprio âmbito. As duas coisas são exigidas por nós, ter isso e ensinar isso: "Poder que se comporta e sabedoria que se conforma".

8

Pensar com a língua (1990)

Ao me retirar da docência em 1968, começou para mim toda uma nova vida de viagens. Durante o período de minha atividade docente, sempre restringi a ida a congressos à época de férias. A preponderância dessas organizações de conferências parecia-me por demais um enfraquecimento de minha presença na cátedra. Também já tinha recusado com frequência convites feitos a mim para ir à América. A isso aliou-se o fato de estar consciente de, em verdade, poder me safar muito bem na Europa de outrora com o francês, enquanto o mundo de língua inglesa, com o qual estava ligado apenas pela leitura, me era inacessível. Agora, em 1968, aceitei um convite da Universidade Vanderbilt para um Colóquio sobre Schleiermacher e tomei contato, na viagem que se articulou com a conferência, com muitas universidades americanas. Assim, comecei a tomar confiança para, com o decorrer do tempo, falar suficientemente inglês. Uma atividade docente nos Estados Unidos e no Canadá não tinha a meus olhos nenhum sentido, se eu não pudesse expressar o meu próprio estilo de pensamento na língua estrangeira. Nos anos seguintes, mobilizou-me a tentativa de colocar no primeiro plano de minha atividade docente na América a proveniência comum da filosofia a partir dos gregos. Com isso, a minha atividade docente em meio às viagens articulou-se com o meu próprio trabalho de pesquisa. Pude colocar à prova de muitas maneiras os meus estudos sobre a filosofia grega, mesmo na Europa. Mais tarde, por exemplo, isso aconteceu na Itália, na Espanha, na França, na Bélgica, na Holanda, na Irlanda e na Escandinávia.

Depois de todas as antigas viagens na velha Europa, viagens que se restringiram às férias acadêmicas, a viagem para o mundo anglo-saxão significou algo novo para mim e trouxe consigo muitas experiências. A primeira coisa foi para mim naturalmente aprender a superar lentamente a barreira linguística e, nesse caso, ajudou-me antes de tudo a minha predileção pela poesia lírica. Por meio de Eliot, Yeats e Wallace Stevens aprendi algo da musicalidade do inglês. Mas a expectativa que precisei nutrir em minhas viagens para o mundo anglo-saxão também apresentou novas tarefas de pensamento. O fato de a filosofia analítica ter assumido aí por toda parte um grande espaço e de a assim chamada filosofia continental se encontrar totalmente à sombra não significou

para mim nenhum espanto, nem tampouco o fato de a filosofia alemã de nossa época quase só ser conhecida por meio da fenomenologia de Husserl. Em contrapartida, não se conhecia nada de Heidegger e da hermenêutica. No entanto, quando comecei lentamente a aprender a falar melhor inglês, mostrou-se que mesmo a partir da filosofia analítica havia pontes trafegáveis para a hermenêutica. Eu mesmo, depois da conclusão de minha obra central, tinha começado a estudar o segundo Wittgenstein e vi aí algumas coisas com as quais estava há muito familiriarizado. Mesmo na Alemanha de outrora, já não era mais nada incomum falar de "jogos de linguagem".

Indo além, um outro elo de vinculação entre a minha própria proveniência e o novo continente foi representado pela teologia. Nas duas confissões, a existência de faculdades de teologia significa uma certa presença do grego e, nas universidades católicas, também do latim. Com certeza, eu mesmo não tinha nenhuma competência como teólogo. No entanto, a metafísica grega marcou com uma abrangência tão ampla a dogmática cristã por meio da assunção de Aristóteles, que a tensão com a qual estava a tanto tempo familiarizado entre o aspecto metafísico católico do conceito de Deus como o ente supremo e as sutilizas exegéticas nas faculdades protestantes foi extremamente estimulante. Além disso, encontrava-se aí, na maioria das vezes, um bom conhecimento do grego e do mundo cultural grego, antes de tudo um interesse filosófico pelos cultos religiosos gregos, que estavam concentrados na questão de Deus, no "divino". Havia uma tensão com a qual já estava plenamente familiarizado em meus estudos da filosofia grega mesmo na Alemanha por meio da parcela do platonismo e de Aristóteles na história da metafísica; em particular, desde que, por meio da teologia dialética, o problema do discurso sobre Deus manteve a teologia em ação. A retomada da questão grega acerca do ser pôde colocar novas tarefas sob essas circunstâncias.

Tal como na Alemanha, porém, o interesse pela filosofia hermenêutica também não se restringiu, no novo continente, apenas ao âmbito da disciplina filosófica. Podemos sentir por toda parte o fato de a grande massa herdada do pensamento greco-cristão em nossa era da ciência não poder mais ser tratado somente no âmbito disciplinar da filosofia. Assim, em várias disciplinas, o questionamento hermenêutico já tinha há muito o seu direito à cidadania. Não foi apenas com a teologia que se tencionaram os fios em minhas visitas americanas. Ao contrário, isso também se deu nas ciências filológicas, em particular, na comparatística. Parecia-me até mesmo que a filosofia continental estava muito mais presente nessas ciências do que nos departamentos de filosofia. Para além disso, outras disciplinas também começaram a conhecer os problemas da filosofia hermenêutica, tal como os juristas e os médicos, assim como todos os campos disciplinares tocados pelos problemas da estética. Aquilo que denominamos na Alemanha as ciências do espírito (ciências humanas) e que se chamam em inglês *humanities* e em francês *lettres* encontra-se

justamente no curso da herança da metafísica. Naturalmente, há uma enorme diferença no fato de a expressão inglesa para *Wissenschaft* (ciência), *science*, ainda não ser usada naquela época e só ser usada mesmo hoje por um impasse para aquilo que denominamos ciências do espírito (ciências humanas). *Science* é ciência natural.

Isso tem as suas consequências violentas no âmbito da própria filosofia. A linguagem tem uma posição totalmente diversa na tradição da filosofia com a qual estamos familiarizados do que é o caso da filosofia anglo-saxã. Com certeza, também sentimos aí constantemente a herança da tradição humanista nos conceitos dominantes. Todavia, eles não possuem nenhuma outra função conceitual além da que é usual na linguagem das ciências naturais, que também podem ser denominadas, juntamente com Windelband, ciências empíricas. Se quisermos formular a diferença filosoficamente, podemos nos lembrar da oposição escolástica entre nominalismo e realismo. Nessa contraposição, "realismo" significa naturalmente o realismo conceitual da escolástica. Com isso, fica imediatamente claro que a linguagem da ciência mais recente é marcada totalmente pelo nominalismo escolástico. No âmbito de pesquisa das ciências naturais, palavra e conceito são, tal como os símbolos matemáticos, simplesmente um instrumento e são considerados como um meio de designação para a pesquisa e para a conquista de seus resultados. Na era moderna, essa compreensão do conceito é de tal modo dominante, que até mesmo na tradição filosófica alemã, efetivamente no idealismo alemão, a linguagem do conceito não se mostra de maneira alguma como objeto de uma inquirição filosófica. Quando eu mesmo comecei os meus estudos filosóficos na Alemanha (1918), o neokantismo dominante continuava sempre a falar a linguagem conceitual kantiana que provinha da metafísica escolar do século XVIII convertida para o alemão. Não se tinha nem mesmo consciência de que, por exemplo, as mais novas aspirações da fenomenologia precisavam alterar o sentido do próprio conceito e apontavam ao menos para uma proveniência que vinha de Franz Brentano, passava por Frege, Husserl, Meinong e outros e tinha por meta uma nova disciplina de pensamento, na qual o conceito não era meramente um instrumento e um meio de acordo, mas a coisa da própria filosofia. É bastante espantoso que se tenha, então, tomado contato com surpresa, por exemplo, no último grande esboço de um sistema do idealismo alemão, em Hegel, com o plano de uma lógica, que conduz do "ser" à "essência" e, então, ao "conceito". Esse "conceito" deve formar aí a unidade de ser e essência e não tem, portanto, da parte de nosso comportamento pensante, nenhum direito à cidadania, mas constitui justamente o ser verdadeiro e a essência da coisa. Não obstante, isso se reflete no uso linguístico alemão de "*Inbegriff*" (suma conceitual), que visa a toda a essência da coisa e não apenas àquilo que é concebido por meio de nossa concepção.

Em todo caso, foi para mim mesmo uma nova experiência, quando eu, no primeiro encontro com Heidegger, ouvi a expressão "conceptualidade" e tive de aprender a assumir uma relação crítica com os conceitos da terminologia filosófica sob o título ""destruição. Aí, foi ficando aos poucos claro para mim que a linguagem da filosofia, uma linguagem que era usual na filosofia alemã, estava cheia de tomadas prévias. Assim, aprendi lentamente a depreender por meio da escuta a força linguística das palavras, uma força que ainda falava concomitantemente em todo uso linguístico (ou a partir de suas proveniências). Em outras palavras: a linguagem da filosofia começou ela mesma a falar uma vez mais.

Ante a teoria dominante dos sinais e de sua função instrumental, isso significava um lento reaprendizado. O jovem Heidegger, ao ter reconhecido a tomada prévia da conceptualidade dominante, levou esse fato em conta, na medida em que assumiu por sua parte a expressão introduzida por Kierkegaard, a expressão "indicação formal", e colocou em jogo o princípio fenomenológico da automostração da coisa mesma. Não é suficiente, como nas ciências, ligar as designações necessárias com o "dado" designado por meio daí. Pois o que é aquilo que é designado na filosofia? Como é que alguma coisa pode nos ser dada de um tal modo que, em seguida, também introduzimos, segundo uma convenção qualquer, uma designação para ela - mesmo que isso se assemelhe a uma definição e ocorra até mesmo filosoficamente? Esse não é naturalmente o modo como palavras "trabalham" no pensamento filosófico, a fim de insinuar ao mesmo tempo com essa alusão a proximidade com Wittgenstein. As palavras que usamos na linguagem nos são a tal ponto familiares, que estamos aí por assim dizer nas palavras. Elas não se tornam objeto. O uso da língua não é de modo algum o uso de algo. Nós vivemos em uma língua como em um elemento, como o peixe na água. Na lida linguística e em tudo aquilo que denominamos um diálogo, nós buscamos as palavras. Elas nos vêm e alcançam o outro - ou não o atingem. Para os participantes de um diálogo, aquilo que temos em vista se torna cada vez mais presente e familiar na troca das palavras. Nós denominamos isso com certeza uma linguagem natural que nos une de um tal modo. Pois bem, na filosofia, nós naturalmente também usamos constantemente palavras, que não pertencem à linguagem natural, e o mesmo vale nas ciências. Lá, essas palavras são denominadas expressões técnicas ou terminologia. Mas enquanto as expressões técnicas nas ciências empíricas precisam simplesmente levantar a petição de possibilitar uma designação inequívoca de algo que se pode comprovar por meio da experiência e que no fundo só é fixável de maneira apropriada por meio da linguagem simbólica da matemática, as coisas se comportam de uma forma diversa no uso linguístico filosófico.

Temos aí as expressões técnicas que usamos como dotadas de uma força enunciativa por si. Elas não são como sinais ligados a algo que conhecemos, mas contam elas mesmas algo e formam a partir de sua própria proveniência o

horizonte significativo que abre o discurso e o pensamento para aquilo que se tem em mente. Heidegger designou a tarefa da filosofia precisamente como destruição e obedeceu, com isso, ao princípio fenomenológico de evitar todas as construções teóricas, retornando às coisas mesmas. Foi o célebre lema husserliano que ele seguiu em suas regiões mais próprias, nos problemas da matemática e da lógica, assim como na análise de conceitos fundamentais como tempo e espaço; e isso com um uso linguístico alemão refinadamente diferenciado. Quando Heidegger se inseriu na doutrina husserliana e aprendeu a elevada arte descritiva da análise conceitual fenomenológica, essa tarefa conquistou, então, uma dimensão totalmente nova, justamente a dimensão da história da proveniência, que está mais ou menos encoberta nas expressões técnicas da filosofia mesmo no pano de fundo e que, contudo, continua falando concomitantemente.

Heidegger já tinha se ocupado, em anos anteriores, intensivamente com a obra de Wilhelm Dilthey e, com isso, ele conquistou um acesso à herança romântica da filosofia alemã que, de outro modo, possuía pouca presença no neokantismo dominante. A enorme formação histórica que Dilthey tinha adquirido como aluno de Schleiermacher e de sua geração de estudantes favoreceu, então, o jovem Heidegger. A filosofia neokantiana não era, em verdade, certamente tão imaleável e inacessível para as assim chamadas ciências humanas quanto a filosofia analítica no interior do espaço anglo-saxão. Mas a relação entre elas era outrora uma particularidade representada por Ernst Cassirer. Por fim, Cassirer era um aluno da Escola de Marburgo, ou seja, da revivificação sistemática de Kant que, como o Kant dos *Prolegômenos*, não tinha compreendido sob o fato da ciência outra coisa senão as ciências naturais. A sua enorme flexibilidade, a sua erudição descomunal e evidentemente uma boa porção de um sentido histórico natural o distinguiam, de modo que ele pôde tornar frutífera uma aplicação da filosofia transcendental ao mundo histórico sem uma escolástica conceitual. De resto, porém, a escola filosófica neokantiana não era particularmente competente nem para algo assim como uma história do conceito, nem para os seus próprios pressupostos linguísticos. A sua relação com a história da filosofia era, em verdade, totalmente essencial. No entanto, o neokantismo entendia a história da filosofia como história dos problemas e pensava encontrar invariantes nos problemas, de modo que as pessoas não se ocupavam de maneira alguma com a sua proveniência, que vinha, em verdade, da lógica de Hegel, mas os colocavam na base como categorias fixas. Certamente, na história posterior ao idealismo alemão, o desdobramento da consciência histórica na Alemanha foi fortemente desenvolvido, de modo que visitantes anglo-saxões, já antes da Primeira Guerra Mundial, chegaram a pensar que a filosofia alemã estaria "afogada em história". É isso que se podia dizer outrora, talvez com uma certa razão, sobre as realizações científicas da maioria dos professores de filosofia alemães. Eles eram realmente mais uma ampliação e uma parte específica da "escola histórica", que, na história posterior ao

romantismo alemão, fez em boa parte a fama das universidades alemãs do século XIX.

O jovem Heidegger, porém, não era nenhum caso como esse de um mero historiador da filosofia. Quem foi inspirado pela entrada em cena de Heidegger não pode mais realizar de modo algum a cisão entre filosofia e história. Foi nesse ponto que se tornou presente aquilo que começou a falar na desconstrução dos encobrimentos históricos por detrás da tradição conceitual do pensamento ocidental. O próprio Heidegger conseguiu convencer Husserl de que Aristóteles tinha sido um fenomenólogo ainda antes do fundador da fenomenologia, ou seja, ainda antes de Husserl. Heidegger, contudo, tinha o dom de visualizar por si mesmo as experiências fundamentais, que giravam de cá para lá nos textos aristotélicos com uma maestria analítica. De repente, Aristóteles não foi mais lido com os olhos de Santo Tomás de Aquino, mas passou a apresentar um testemunho sobre o início do pensamento grego.

Não foi senão consequente quando, passando por Aristóteles, Heidegger começou a levantar a pergunta acerca do início da filosofia. Como sabemos, não possuímos senão uns poucos pedaços fragmentários que nos prestam um testemunho sobre o início do pensamento grego e, mesmo esses pedaços, se mantiveram, por fim, graças ao interesse que Aristóteles despertou por esses momentos iniciais e que ele legou através de séculos, do período grego tardio à história cultural europeia. A significação do início, contudo, precisamente sob o ponto de vista hermenêutico, é particular. No sentido estrito da palavra, temos aí um início quase sem voz. Trata-se de citações, ou seja, os pedaços mesmos são arrancados do fluxo do pensamento, e a conexão na qual essas sentenças falavam originariamente não é mais dada. Assim, eles se mostram como os problemas da história dos problemas e como os *statements* da tradição escolar anglo-saxã. Nenhuma reconstrução filológica é capaz de substituir aquilo que uma fala real é segundo a sua essência. Os primeiros textos filosóficos reais do grego que possuímos são os diálogos platônicos e os assim chamados escritos doutrinários de Aristóteles.

Os dois colocam-nos imediatamete diante do problema hermenêutico fundamental do caráter escrito. Os diálogos platônicos são conversas escritas por um grande mestre da arte poética e filosófica e sabemos pelo próprio Platão que ele não legou e não queria legar uma apresentação escrita de sua doutrina. Assim, ele nos colocou inequivocamente diante da necessidade de atravessar uma duplicação, isto é, a conversa escrita em vista da conversa originariamente falada, na qual o pensamento encontra as suas palavras – uma tarefa que nunca pôde ser resolvida completamente. Com certeza, podemos ver e ler agora com os olhos de Aristóteles aquilo que foi plenamente pensado nessa conversa. Nesse caso, porém, lemos uma vez mais em uma outra mediação o rastro do discurso falado, que foi deixado para trás nos assim chamados textos do *corpus* aristotélico.

Quase não é necessário acrescentar que a latinização da linguagem escolar aristotélica apresenta uma outra tarefa – a tarefa de pensar algo grego em latim. E se observarmos todo o trabalho que custou aos romanos a assunção da cultura grega e levarmos o fato a sério de que ainda no tempo do cristianismo primevo, ou seja, por volta do ano 200 d.C., na Roma romana, a filosofia não era realizada em latim, mas em grego, também poderemos mensurar a significação da seção muito posterior que entra em cena, quando a linguagem escolar do humanismo cristão se formou na modernidade que se iniciava em meio às línguas nacionais. A palavra "destruição" atravessa e mede toda a construção de nossa tradição – e não para dizimar algo, mas para liberar algo.

A questão que se coloca é: o que é a linguagem propriamente dita da filosofia? Do que é que a linguagem da filosofia é linguagem? Há efetivamente algo desse gênero, a linguagem da filosofia? Por fim, reconhecemos aí a tarefa de conhecer a língua mesma – qualquer que ela possa ser – em sua própria vitalidade, em todas as etapas histórico-linguísticas, sim, reconhecer mesmo nos escombros de um passado sem voz a história pré-linguística da humanidade e o seu potencial. Não tenho em vista com isso a língua indo-germânica reconstruída pela pesquisa linguística, uma língua que se encontra à base da maioria das línguas culturais da Europa, ou, por exemplo, uma língua originária. Tenho em vista muito mais o caráter linguístico enquanto tal, por meio do qual e a partir do qual as línguas podem efetivamente se formar pela primeira vez, e a partir do qual se formou a pluralidade das línguas que não são apenas as línguas de nosso próprio círculo cultural.

Não pode ficar de fora o fato de a conexão insolúvel de problemas entre pensamento e fala impelir a hermenêutica a se tornar filosofia. Sempre precisamos pensar em uma língua – mesmo que não precise ser sempre a mesma língua na qual pensamos. A hermenêutica não pode se desviar da petição por universalidade porque a língua, enquanto caráter linguístico, representa uma capacidade humana que está ligada de maneira totalmente indissolúvel à razão. Repete-se aqui, por assim dizer, aquilo que Aristóteles acentuou certa vez. O que estava em questão para ele nesse caso era a universalidade da visão e a riqueza das diferenças por ela apreendidas. Por outro lado, contudo, ele precisou distinguir o sentido da escuta porque esse sentido não conhece absolutamente nenhum limite, uma vez que a linguagem também pertence àquilo que se ouve – a linguagem que abarca simplesmente tudo enquanto o *Logos*. Aqui reside a razão pela qual o projeto de uma filosofia hermenêutica sempre precisa retornar à filosofia grega. Na língua e na formação conceitual filosófica dos gregos ainda vive a imediatidade da experiência, a partir da qual os conceitos se formam. Mesmo a linguagem científica formou-se desse modo – precisamente ela que conduziu, por fim, à construção da ciência matemática. (O conceito geométrico para "ângulo" é γóνυ = joelho.) Mas isso é válido com maior razão para o ousado prazer em questionar que é próprio ao pensamento dos filósofos, para o fato de eles criarem a

partir de uma língua falada por todos. Essa língua apoiou-se na formação artisticamente refinada por meio da arte de versificação homérica e hesiódica e, então, mais tarde, na retórica que atingiu uma elevada capacidade artística. Foi com a retórica, aliás, que, na requisição pela educação, ela assumiu uma luta em torno da juventude, uma luta que continuou atuando por muitos séculos na aliança entre retórica e dialética.

Assim, abriu-se o portão para a Europa – no mesmo século em que Atenas e a cultura grega da *polis* resistiram vitoriosamente ao ataque dos persas. Desde então, a "filosofia" possui o seu tom linguístico fundamentalmente grego.

9
Escrever e falar (1983)

A arte de escrever é profundamente diversa da arte de falar e até mesmo da arte de ensinar. É somente em um distanciamento conveniente que o professor em sua atividade acadêmica pode se inserir na série daqueles para os quais a arte da escrita representa a sua profissão – e isso é de todo válido para o mestre filosófico, cujo modelo inalcançado é o grande sábio, que nunca escreveu uma linha. A palavra escrita, tal como Platão nos ensinou, é duvidosa para o pensamento. Mesmo a oratória torna-se suspeita, logo que alcança uma certa medida de maestria. Sócrates não conseguia seguir de maneira pensante os oradores de seu tempo – e, realmente, isso continua válido mesmo hoje. Nenhum homem, para não falar de um jovem estudante ávido de saber e sedento de ideias, pode escutar durante vinte ou trinta horas semanais um perfeito orador. A leitura é um outro processo e, nessa medida, há algo diverso na arte da escrita. No entanto, mesmo a arte da escrita exerce uma magia questionável – e precisamente quando ela tem êxito. Ela ameaça incorporar, ao invés de liberar.

Ou será que ela é apenas difícil para nós? É verdade que, por exemplo, é uma tortura terrível para mim ter de escrever. Onde está o defronte, essa presença silenciosa do outro que, contudo, responde constantemente, essa presença com a qual buscamos dialogar, a fim de prosseguir o diálogo com nós mesmos que se chama pensar? Com certeza, todo escritor buscará em todo caso à sua maneira um tal diálogo. Mas a sua arte consiste no fato de ele não abrir e saber conduzir um tal diálogo por meio de nenhuma outra coisa além de sua escrita e sem que tenha alguém imediatamente diante de si. Nós, os professores, somos nesse caso muito mimados. Nós permanecemos por semanas e meses a fio em diálogo com os mesmos parceiros que nos compreendem (ou acreditam compreender), mesmo que nós mesmos por vezes não consigamos quase nos compreender. Isso não é favorável para a arte – nem para a arte do orador nem, com maior razão, para a arte da escrita.

Desde que a técnica de reprodução moderna nos confrontou com as nossas próprias conferências e preleções em cópias de vídeo literais, nós perdemos completamente as ilusões. O quão inexatamente, o quão lacunarmente, o quão estranhamente se dá a leitura – e realmente: quantas coisas não atuam conjuntamente aí, para que algo significativo venha à tona. A própria busca he-

sitante e, por vezes, o encontro alegre das palavras corretas, a escuta tensa ao outro, o movimento das ondas das reações, prontidão ou resistência, concordância ou espanto surpreso. Não, nós aprendemos pouco com a arte da escrita, que antecipa tudo isso e realiza tudo isso em si, nós compreendemos pouco, nós, professores.

Assim, sempre postergo a escrita até quando é possível – ou seja, até não ter outra alternativa. Até o momento em que nos sentimos impelidos, com ou sem uma encomenda, com ou sem pressão por prazo, a assentar algo legível. A primeira frase é a mais difícil.

Pois bem, Paul Valéry disse algo semelhante em relação ao primeiro verso de um poema. Não obstante, essa situação parece incomparável. A primeira frase de um poema é certamente como um primeiro convite à imaginação do poeta, assim como à sua imaginação linguística. O primeiro verso veio até ele. A primeira frase que coloco no papel não veio até mim de modo algum. Ao contrário, ela é escolhida por desespero, por desespero e na esperança de que outras frases possam se articular com a primeira e, nesse caso, o que importa são tais frases que vêm e conduzem para mais próximo daquilo que é preciso dizer.

E apesar disso, porém, nas duas experiências reside algo profundamente comum: a grande paixão do homem por ser no tempo – e não no todo do presente, nem tampouco no presente do espírito maximamente desperto. Nesse caso, pode haver prodígios naturais, tal como o gênio lírico de Goethe que, sob a luz noturna das estrelas, lançava no papel um todo em forma de canção, seguindo algo assim como um ditado. Em formas artísticas mais extensas, contudo, mesmo ele se sentia exposto ao sofrimento da temporalidade, como qualquer um de nós. Querer dizer tudo de uma vez – quem conseguisse fazer isso não seria nenhum homem! Somos seres titubeantes. Nós já sempre estamos junto ao próximo passo e, por isso, o que há de mais próximo, a palavra correta, com frequência não chega até nós. Os esboços de poemas de Hölderlin são um exemplo extremo dessa paixão. Mesmo nesse poeta marcado pela violência da composição sempre se adiam uma vez mais as inscrições prévias, com as quais ele faz anotações sobre as estrofes seguintes. "Nunca encontro, como desejo, a medida". As palavras nos portam. Elas levam-nos além, mas não é sempre que elas nos levam à meta. Todos os que escrevem, todos os que pensam sabem disso.

E que tipo de seres pensantes são essas palavras corretas que não remetem à nada que é, designando-o ou evocando-o? Elas não são pensantes como junto ao poeta e ao grande escritor. Neles, as palavras juntam-se em uma figura e em um canto. Na melhor das hipóteses, elas são palavras que sabem se retirar totalmente e que conseguem colocar em curso no leitor tanto quanto no ouvinte os seus próprios pensamentos e a sua própria face – o grau de definha-

mento que a paulatina produção das ideias na fala traz consigo (para falar como Heinrich von Kleist).

Quando alguém repete nossas palavras, o seu eco é como a nossa refutação. O eco, em contrapartida, que uma obra de arte linguística encontra, é como o nosso consolo, quase como uma promessa que nunca se realizou para nós senão muito parcamente.

10

A filosofia alemã entre as duas guerras mundiais (1987)

Se quisermos compreender a situação da filosofia alemã no curso da primeira metade do século XX, na época das duas guerras mundiais, precisaremos ter em primeiro lugar clareza quanto à explosão de nacionalismo que significou a irrupção da Primeira Guerra Mundial. Quase não se pode imaginar que surpresa nós no fundo tivemos, quando os partidos socialistas de todos os países europeus agitaram o nacionalismo de seus próprios países. As internacionais dos trabalhadores mostraram-se repentinamente como uma declamação relativamente impotente em comparação com a violência das paixões nacionais que outrora irromperam. Esse acontecimento foi o começo da provincialização da Europa. Essa provincialização também é válida naturalmente para a filosofia. Hermann Lübbe apresentou com uma consternação crítica o modo como a filosofia acadêmica se perdeu na Alemanha de outrora no delírio geral. Exatamente o mesmo, porém, era o caso na França ou na Inglaterra. Com isso, a Europa espiritual sofreu um ferimento grave de que até hoje ainda não se curou. Aquilo que naquela época ainda era óbvio entre a geração de meus mestres filosóficos - por exemplo, em Paul Natorp, com quem fiz meu doutorado em Marburgo: a troca internacional, na medida em que se publicava em revistas inglesas, francesas ou americanas, assim como um filósofo inglês ou francês em uma revista alemã - perdeu-se por longas décadas. O desenvolvimento espiritual dos países europeus, mas também dos países isolados do desenvolvimento europeu, tornou-se provinciano.

Nosso tema é a posição particular alemã nesse desenvolvimento. Por isso, não falo - como o próprio título do texto o mostra - de tais correntes da filosofia que tinham por toda parte o mesmo solo. Não falo da filosofia empirista, nem da direção de pesquisa representada pelo Círculo de Viena, que também tinha em Berlim a sua correspondência, que chegou mais tarde à vitória nos países anglo-saxões e que detém até hoje o seu predomínio. Falo, como o título bem o diz, dos movimentos específicos na cena alemã, movimentos que são circunscritos pelas denominações "neokantismo", "fenomenologia" e "filosofia da existência". Esses três conceitos pertencem naturalmente ao contexto maior, no qual a filosofia alcançou na modernidade a sua tarefa particular, a tarefa de se definir ante a nova "ciência". Para a filosofia no sentido mais antigo,

isso não era de modo algum um problema. Ela era outrora a *regina scientiarium*, a rainha das ciências, ou seja, ela era a ciência suprema, a ciência do que há de supremo e que abarca em si ao mesmo tempo o âmbito conjunto de nosso saber humano. Pensemos no fato de o livro fundamental da física moderna, a obra central de Newton, portar o título *Philosophia naturalis principia mathematica*. Esse amplo conceito de *philosofia* ainda era outrora a um tal ponto autoevidente. Com a propagação das ciências modernas, porém, as coisas se transformaram. As assim chamadas ciências empíricas já indicam isso por meio dessa expressão que equivale a uma *contradictio in adiecto*, como bem o sabe todo grego e todo conhecedor da cultura antiga. Para o mundo antigo, a ciência era caracterizada precisamente pelo fato de seus conhecimentos não necessitarem da experiência, mas precisarem ser tão cognoscíveis quanto verdades matemáticas, *mathemata*, coisas que aprendemos e das quais podemos estar seguros de que são verdadeiras, sem que precisemos considerá-las novamente. Agora, desde que existe a verdade das ciências em um sentido antitético em relação à filosofia, coloca-se a tarefa de determinar de maneira nova a filosofia.

Isso também é significativo para o surgimento do neokantismo no desenvolvimento do século XIX. O neokantismo provém da massa legada pelo idealismo alemão. Por idealismo alemão compreendemos o movimento que conduz de Kant, passando por Fichte e Schelling, até Hegel. Esse movimento do idealismo alemão representa a última grande tentativa de uma síntese entre o antigo legado da filosofia metafísica e a ciência moderna. Essa síntese, que foi resumida representativamente na *Enciclopédia das ciências filosóficas* de Hegel, entrou rapidamente em colapso. Todos sabemos que a filosofia da natureza foi o saco de pancadas do século e que a filosofia da história, a construção aprioristica do transcurso da história do mundo que Hegel tinha ousado empreender, foi rapidamente superada pela crítica da escola histórica, em particular pelos grandes historiadores de Berlim – e naturalmente também em outros países. Assim, começou a se desenvolver, na segunda metade do século XIX, o retorno a Kant. Esse foi o primeiro desenvolvimento específico em meio à cena alemã, um desenvolvimento que ainda determinou o século XX em sua primeira metade: o surgimento do neokantismo. Não havia algo exatamente comparável em termos de significação, extensão e reconhecimento internacional nos outros grandes países culturais da Europa. Lá, ao lado dos desenvolvimentos empiristas, "positivistas" mais recentes, que foram genericamente reconhecidos na figura da "lógica indutiva" de John St. Mill, havia um traço inteiramente tradicional de hegelianismo. Na Itália, na França, na Inglaterra, na Holanda, pensadores conhecidos como trabalhando no espírito de Hegel permaneceram ativos até as primeiras décadas do século XX. As coisas foram diversas na Alemanha. Aí se formou uma nova espécie de mediação entre a requisição das ciências e a herança da filosofia, uma síntese universal, que foi batiza-

da com o nome "teoria do conhecimento" (o que se denomina em inglês *epistemology*); uma palavra que na Alemanha, quando era estudante, possuía um tom quase religioso. "Teoria do conhecimento" designava o começo e o fundamento de toda filosofia, e isso significava que se buscava uma mediação, sob o signo de Kant, entre as ciências empíricas e os elementos *a priori* de toda formação conceitual, por um lado, e o conhecimento por outro.

No começo do século XX, esse movimento foi representado antes de tudo por meio de duas escolas, o neokantismo de Marburgo e o assim chamado neokantismo do sudoeste alemão. Sua ideia fundamental era justamente o compromisso firmado pela filosofia na época acadêmica de sua existência com as ciências empíricas modernas. Depois que a filosofia deixou de pretender possuir conhecimentos próprios e inexcedíveis a partir de conceitos ao lado dos resultados das ciências, ela passou a fornecer, em contrapartida, a base metodológica para todo conhecimento científico. Era isso que se denominava teoria do conhecimento. Uma tal denominação significava que se assumia tanto no campo da natureza quanto no campo da cultura o próprio estabelecimento de tarefas a partir da ciência. Tornou-se francamente uma palavra de ordem da Escola de Marburgo partir do "fato da ciência". A expressão apoia-se nos *Prolegômenos* kantianos, naquele escrito que Kant escreveu para a popularização de sua própria *Crítica da razão pura* e que conduziu à rápida irrupção vitoriosa do pensamento crítico. Kant construiu aí todo o questionamento sobre as seguintes perguntas: como é que a matemática é possível? Como é que a pura ciência da natureza é possível? Como é que a metafísica enquanto ciência é possível? O fato da ciência forma por toda parte o ponto de partida. De maneira correspondente, subdividem-se as duas escolas do neokantismo: a escola de Marburgo visava antes de tudo às bases lógicas das ciências exatas. Hermann Cohen, o fundador da escola, e Paul Natorp, seu amigo e companheiro de armas, procuraram mostrar como o conceito de dado só pode ser definido a partir do comportamento metodológico da ciência. Meu mestre Natorp costumava dizer: o dado é aquilo que é apresentado. A coisa em si, essa pedra de toque já para Fichte, não seria no fundo outra coisa senão a tarefa infinita de determinação da realidade por meio do procedimento metodologicamente assegurado da ciência[10]. Do mesmo modo, a escola do sudoeste alemão que, provinda de Hermann Lotze, era representada por Windelband e Rickert e que, por exemplo, devia a um pesquisador tão grande quanto Max Weber a sua preparação filosófica, realizou no âmbito das ciências históricas e das ciências da cultura a mesma ideia metodológica fundamental. Para ela, a história era aquilo que era reconhecido de maneira certificada na ciência histórica como históri-

10. Ver quanto a isso também a contribuição sobre Natorp no volume V de *Hermenêutica em retrospectiva*.

co. Assim, o conceito de fato foi definido a partir da significação científica. Isso possui algo bastante elucidativo. O que é afinal um fato histórico? Com certeza, ele não é aquilo que realmente se deu: com certeza, não é o fato de alguém ter tido algum dia um resfriado. No entanto, se Napoleão tiver tido um resfriado na batalha de Wagram – ou onde quer que isso tenha acontecido –, e tiver engolido por isso a sua primeira grande derrota, então esse é um fato histórico. Isso possui uma significação histórica, como diríamos de maneira totalmente ingênua. Filósofos nunca se expressam de maneira tão ingênua. Assim, significa o mesmo nesse caso dizer: é somente por meio de sua ligação valorativa que o fato recebe a dignidade de um fato autêntico. Isso já mostra, então, a teoria do valor do sudoeste alemão em toda a sua amplitude. O sistema dos valores define todos os valores com vistas ao homem e ao seu âmbito de fatos ligados à cultura. Desse modo, a tarefa da filosofia determina-se como justificação das ciências da cultura por meio da ligação valorativa, assim como as ciências naturais tinham sido determinadas pelo sistema kantiano das categorias. É característico da essência do neokantismo que o que esteja em questão seja, incessantemente, justificar a legitimidade única do conhecimento metodológico e transportar essa legitimidade para a filosofia, a fim de que ela possa legitimar a si mesma como filosofia científica em contraposição às assim chamadas visões de mundo.

O segundo movimento que se desenvolveu a partir daí foi, então, a "fenomenologia", uma palavra que o leigo seguramente ouvia outrora com uma leve devoção. Lembro-me de quando tinha 19 anos e me filiei a um pequeno grêmio de reformadores – nunca se tem tanta alegria com transformações quanto quando se tem 19 anos. Havia aí uma série de sugestões sobre como, depois do fim da Primeira Guerra Mundial, poderíamos colocar uma vez mais em ordem o mundo cultural europeu destruído. Muitas sugestões foram apresentadas. Em um certo momento, alguém disse: "A única coisa que pode nos produzir uma vez mais é a fenomenologia!" (Eu não tinha a menor ideia do que era isso, mas a palavra provocou uma profunda impressão em mim. A consequência foi clara: cresci nessa escola). O que distingue propriamente a fenomenologia em relação à filosofia neokantiana até aqui, uma filosofia fundada epistemologicamente?[11] Todos se lembram da célebre palavra de ordem do fundador da escola fenomenológica, Edmund Husserl: "Às coisas mesmas!" Compreende-se que esteja incluído aí um acento determinado contra certas formas do neokantismo. As "coisas mesmas" – e não a ciência ligada a elas – passaram a se mostrar como a meta propriamente dita dessas reflexões e isso desencadeou um novo movimento filosófico. A expressão "fenômeno", que Husserl tinha seguramente criado em parte a partir do neokantismo, em parte a partir do

---

11. Detalhadamente quanto a isso, ver os trabalhos no volume 3 da Ges. Werke, capítulo II. Ver também no segundo volume de *Hermenêutica em retrospectiva* as contribuições de número 1 e 2.

uso linguístico da psiquiatria e de coisas do gênero, possuía um tom polêmico. É suficiente saber que essa "fenomenologia" levantou a pretensão de compreender pelas "coisas mesmas" não apenas o fato da ciência, mas tudo aquilo que se apresenta na vida empírica da humanidade. "Fenômeno" significa: "aquilo que se mostra". Essa determinação do conceito de "fenomenologia" encerrava claramente em si o fato de a filosofia não ter algo em comum apenas com o mundo das ciências, e Husserl encontrou para tanto uma nova palavra. Há muito poucos casos, nos quais um filósofo encontra uma palavra que se insere na língua. Hegel e Kant realizaram tais contribuições. Quando falamos, por exemplo, de "coisa em si", temos Kant; ou quando dizemos "ser-em-si-e-por-si", temos Hegel. Assim, Husserl encontrou a expressão "mundo da vida" (Lebenswelt)[12]. Uma expressão que se tornou muito dileta e que foi reproduzida em muitas outras línguas. Ainda antes dos anos de 1930, 1940, as pessoas não a traduziam na França e na Inglaterra, mas a utilizavam como uma palavra estrangeira alemã - assim como *Weltanschauung* (visão de mundo), que também não foi traduzida por um longo tempo em nenhuma outra língua, mas foi simplesmente empregada em alemão. Nesse ínterim, as traduções passaram a ser adotadas. Esse fato também é válido para "mundo da vida". Segundo a coisa mesma, o que está em questão aí é o fato de a experiência não ser mais um sinônimo da experiência das ciências naturais. Precisamos deixar claro em alguns passos de pensamento até que ponto isso envolvia uma ampliação do problema filosófico da justificação. A fenomenologia entrou pela primeira vez em cena com as *Investigações lógicas* de Husserl, um livro descomunal em termos analíticos e bastante sutil, que defendia em dois, três volumes a independência da lógica em relação à metodologia das ciências naturais. A metodologia das ciências naturais tinha conduzido ao preconceito de que o elemento lógico seria um problema psicológico. Pensar é um processo psicológico; portanto, a ciência empírica que tem algo em comum com o pensamento é a psicologia. Com isso, todos os problemas lógicos são, em última instância, problemas psicológicos. Desde Husserl, denomina-se essa doutrina "psicologismo". De maneira interessante, nomes de partidos na filosofia são sempre construções polêmicas. Nós somos por assim dizer mais perspicazes para o negativo do que para o positivo. Isso é válido desde o século XVII para todos os conceitos tais como deísmo, panteísmo, idealismo, realismo, materialismo, empirismo, niilismo, essencialismo, logicismo etc. Esses sempre foram xingamentos. O mesmo acontece no caso de Husserl com o "psicologismo". Ele mostrou de uma maneira imponentemente clara que, por exemplo, o princípio de não contradição não formula um fato psicológico, a saber, que seria desagradável ou inconveniente pensar contradições. Trata-se muito mais de um problema lógico que duas sentenças mutuamente contraditórias não possam

---

12. Ver quanto a isso *A ciência do mundo da vida* in Ges. Werke volume 3 (n. 7).

ser pensadas ao mesmo tempo em relação ao mesmo. É somente por isso que evitamos contradições, porque percebemos que a emergência de uma contradição refuta um conhecimento supostamente verdadeiro. Dessa maneira, *Husserl* realizou uma série de esclarecimentos significativos. Ele viu, por exemplo, de maneira nova, a essência da linguagem a partir de um aspecto determinado, na medida em que mostrou que a linguagem não é simplesmente um fenômeno expressivo da *psyche* humana, mas que está colocada aí uma gama de significações e que essas significações não possuem nenhuma existência empírica real, mas, tal como ele o denominou, uma existência intencional. Dicionários só são possíveis porque podemos concentrar a um tal ponto as significações das palavras em sua unidade ideal e destacá-las de todo e qualquer uso.

Desempenhou um outro papel importante em Husserl o fenômeno da percepção. Na época do psicologismo, a percepção era concebida como o resultado de uma mecânica das sensações, sendo que as sensações, então, em toda a confusão desse final do século XIX, eram equiparadas aos estímulos que eram exercidos sobre os sistemas nervosos. Em verdade, o problema consiste justamente no modo como algo assim como a sensação é gerado por meio do estímulo a um sistema nervoso orgânico: no modo como pode surgir sobre a sensação uma percepção construída e como essa percepção pode existir enquanto um fenômeno de consciência. Em seguida, e esse é um primeiro ponto importante, Husserl caracterizou a percepção por meio do fato de nela ser "dado" algo "corporeamente". Um exemplo: esse copo é objeto de uma percepção. Ela diz: aí encontra-se esse copo, eu posso vê-lo, eu posso tocá-lo, eu posso mesmo apenas descrevê-lo, sem fazer qualquer coisa desse gênero. Uma coisa, porém, é sempre válida: o fato de eu nunca conseguir vê-lo ao mesmo tempo de frente e de costas. A percepção é sempre "sombreada", tal como nos diz a expressão husserliana que se tornou famosa. Na percepção, algo se mostra sob o modo de sua automostração, "fenomenologicamente", e esse sombreamento possui evidência – tal como o dois mais dois é igual a quatro. Com certeza está claro: se tenho isso aqui diante de mim como copo, eu o tenho em vista – é possível até mesmo que me engane, talvez eu imagine o copo, mas eu acho que ele está realmente aí. Husserl denominou esse fato uma "dação corporal" e também se reportou a essa evidência. Em seguida, desenvolveu-se por parte dos psicólogos uma animada atividade de escrita, na qual eles mostraram que a evidência não seria de qualquer modo nenhum critério. Como se não houvesse nenhuma ilusão de evidência! De fato, há ilusões de evidência, não há qualquer dúvida quanto a isso. Eu não acredito naturalmente que me engane nesse instante e que o copo realmente não esteja aqui. Mas seria efetivamente pensável que, excitado pela conferência, eu imagine de maneira algo exagerada o cuidado dos preparadores técnicos dessa preleção e que me deixe levar pela fantasia quanto à presença do copo porque, na maioria das

vezes, algo assim se encontra aí presente. Em todo caso, é muito difícil refutar isso psicologicamente. Portanto, Husserl viu-se obrigado a justificar por si mesmo o critério de evidência, que ele tinha requisitado.

Assim, ele foi reconduzido ao campo de problemas epistemológicos do neokantismo e disse com Descartes: há uma evidência que é livre de toda ilusão possível de evidência e essa é a evidência da consciência de si. *Cogito, ergo sum*. Não se pode duvidar disso. Descartes já tinha mostrado que nós, quando duvidamos, existimos como aqueles que duvidam, como aqueles que pensam. O "penso, logo sou" possui - como Husserl o batizou - uma evidência apodítica, isto é, uma evidência cuja negação implicaria uma contradição. (É algo assim que se denomina na lógica apodítico.) Desse modo, Husserl levantou a requisição de fundar todas as outras evidências da filosofia sobre a evidência apodítica da autoconsciência - um gigantesco programa! Ele estava tomado por uma consciência missionária. Lembro-me do modo como perguntei a ele em uma conversa - eu era um jovem doutor - sobre uma apresentação teatral qualquer ou um concerto. Ele respondeu-me com o seu idioma austríaco suave: "Ah, sabe, caro doutor, também gosto muito de teatro e de música, mas não tenho tempo para isso, preciso concluir primeiro a fenomenologia". Ele não conseguiu naturalmente fazer isso. Também podemos pensar que a virada descrita, a virada que trouxe Husserl uma vez mais para próximo do neokantismo e da justificação epistemológica, não tenha conquistado a simpatia de seus admiradores e seguidores. Eles tinham admirado nele a concreção plástica de sua arte descritiva, que era de fato notável. Quando Husserl dava uma preleção, tinha-se a sensação de que ele apresentava tudo aquilo de que falava em três dimensões. Só conheci uma pessoa que o igualava nesse ponto: Martin Heidegger. Tudo era apresentado por esses dois de uma maneira tão plástica, que se tinha, por fim, realmente a sensação de que tínhamos dado voltas em torno da coisa e de que a tínhamos visto por todos os lados. Mas a fundamentação husserliana desse fato na autoconsciência é algo diverso. Ela encontrou a sua resistência. A própria escola fenomenológica não seguiu Husserl inteiramente em toda a sua abrangência. Husserl foi primeiramente professor em Göttingen. Ele era matemático de formação, trabalhou como assistente junto ao célebre teórico dos números Weierstrass, mesmo outrora já estava, com certeza, mais interessado pelos problemas da aritmética e alcançou a sua habilitação à docência em Halle. Em seguida, ele foi professor em Göttingen, e, durante a guerra, foi chamado para Freiburg. Essa mudança de Göttingen para Freiburg significou, em certo sentido, a divisão da escola.

O grande antagonista de Husserl, alguém que era ao lado desse uma figura realmente genial e que infelizmente não é tão conhecido no mundo quanto Husserl, foi Max Scheler[13]. Pertencendo originariamente ao neokantismo, ele mu-

---

13. Ver quanto a isso a seção do volume 5 de *Hermenêutica em retrospectiva*, p. 380.

dou para a religião católica, fortemente atraído pela ideia do *ordo*, e fundamentou, em um trabalho muito significativo, a ética valorativa fenomenológica. Esse trabalho surgiu em um livro com o título *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (O formalismo na ética e a ética material dos valores). Diferentemente de Husserl, Scheler limitou a fenomenologia à sua tarefa de pesquisa *a priori* da essência e afirmou que a filosofia ainda seria mais do que isso. A filosofia não diz respeito apenas à estrutura *a priori* das essencialidades, tal como a unidade da significação ou a essência do objeto da percepção que é dado corporalmente, mas sempre em sombreamentos etc. Todas essas são intelecções essenciais apresentadas por Husserl. Scheler aceitou essas intelecções, mas disse que esse seria apenas um dos lados da filosofia. Essas intelecções essencialistas e apriorísticas precisariam se articular com uma ciência da realidade, com uma metafísica que tivesse por objeto leis essenciais que se mostram por detrás ainda das ciências naturais. Portanto, sua ideia não era elevar a consciência e a autoconsciência ao fundamento de toda verdade, tal como Husserl exigia, mas reconhecer o fato de essa autoconsciência ser suportada por reais forças vitais. Ele denominou essas forças ímpeto, algo que suporta o espírito e ascenderia efetivamente pela primeira vez à sua liberdade de pensamento. Conhecedores da história da filosofia podem se lembrar de que Schelling introduziu no mesmo sentido a filosofia da natureza como a demonstração física do idealismo, ou seja, como pressuposto do espírito. Scheler ensinou-nos essa ideia da dependência do espírito em relação ao ímpeto e, com isso, a determinação fundamental da experiência real como uma experiência de resistência, que se distingue de todo conteúdo de consciência. É certamente verdadeiro dizer que a consciência, na corrente fluente de sua presença, vige através dessas experiências por assim dizer como um reino desprovido de resistência, e que, em contrapartida, é a resistência que garante pela primeira vez a realidade. Necessita-se das paredes duras da factualidade, tal como Dilthey o formulou um dia. A doutrina scheleriana buscou reduzir de um tal modo a fenomenologia à ciência formal e completá-la por meio de uma ciência da realidade que se realizaria em aliança com as ciências, por meio de uma "metafísica".

Justamente aqui se inicia a terceira fase da história da fenomenologia: a obra de Heidegger. Com isso, aproximamo-nos da passagem para a filosofia da existência. Heidegger enriqueceu por meio de duas coisas a escola fenomenológica de Husserl – e, com isso, com uma certa simpatia por Scheler. Uma delas era o fato de ele acolher, por assim dizer, um momento de realidade na consciência, a historicidade de nosso pensamento. Esse problema era conhecido como o problema do historicismo, que ocupou outrora a cena filosófica alemã por intermédio de Dilthey, passando por Troeltsch. A questão era: como é que se pode pretender conhecer algum dia verdades eternas e absolutas, se aquele que conhece é sempre efetivamente o filho de seu tempo, se ele está sempre preso aos preconceitos de sua época e, por isso, diferentemente dos

métodos objetivos das ciências naturais, precisa permanecer alheio à cientificidade propriamente dita. Toda época possui, por assim dizer, as suas próprias ligações com a verdade. Não pode haver uma ligação absoluta com a verdade absoluta. Essa era a objeção do historicismo contra a filosofia tradicional, mesmo contra a filosofia neokantiana. Heidegger levou a sério essa crítica. Ele viu em Dilthey o seu apoio contra a recaída de Husserl no neokantismo. A partir do ideal husserliano de uma filosofia como ciência rigorosa - apresentado no célebre artigo de Husserl de 1911 -, Dilthey foi criticado publicamente como relativista e como o perigo mortal do ceticismo, do mesmo modo que toda filosofia ligada a visões de mundo. Temos provas de que Heidegger estudou Dilthey com afinco em seus anos como estudante e em seus anos de formação. Ele ainda precisou estudá-lo outrora nos pesados e grossos volumes da Academia das Ciências de Berlim, os únicos volumes em que os ensaios de Dilthey eram acessíveis naquela época. Esse foi um momento, a partir do qual Heidegger inseriu "realidade" na fenomenologia de Husserl.

A segunda coisa foi um impulso vindo de um ponto mais distante. Tenho em vista a redescoberta de Kierkegaard no início do século XIX. Kierkegaard foi um pensador e escritor dinamarquês, que começou como aluno de Schelling e atacou, então, com uma aflição cristã, a filosofia da religião mediatizante e a dialética hegelianas em meio a uma polêmica brilhante. Em seu célebre livro *Ou - ou*, ele acusou a filosofia especulativa do idealismo alemão de não conhecer nenhum ou - ou, porque todas as oposições seriam mediadas dialeticamente por ela. A linguagem, contudo, era familiar demais para que a influência de suas cunhagens vocabulares sobre a cena alemã se perdesse. Assim, a expressão "existência" foi introduzida por ele. Há uma famosa sentença, na qual ele diz: "o professor absoluto em Berlim" (ele tinha em vista com isso a Hegel) esqueceu o existir. Com isso, tinha-se em vista o fato de a existência não se submeter à formação conceitual dialética ou - para falar com Husserl - à redução eidética ao conceito analítico-fenomenólogico de "essência". Quem sabe algo de teologia pressentirá como se encontram por detrás daí os problemas antiquíssimos da *essentia* e da *existentia*. Em meio às tempestades da Primeira Guerra Mundial, o problema da existência tornou-se novamente virulento. Os visionários já se achavam há muitos anos sob a pressão da fatalidade que se preparava e estavam conscientes das fraquezas da época liberal. Assim, outrora, na primeira e na segunda décadas do século XX, Kierkegaard foi traduzido para o alemão. Ele introduziu uma vez mais a crítica ao idealismo, antes de tudo graças a Karl Jaspers, que apresentou em seu *Psychologie der Weltanschauungen* (Psicologia das visões de mundo) um relatório Kierkegaard, uma apresentação sistemática bem ponderada e, com isso, Kierkegaard foi por assim dizer elevado a objeto de discussão no interior da filosofia acadêmica.

O interesse propriamente dito de Kierkegaard, tal como se pode ver facilmente, era a crítica à mediação infinita e à distância, com a qual a mensagem

cristã era anunciada na igreja cristã de seu tempo. Ele fez, por exemplo, a conta de que só estaríamos separados da vida de Jesus por 60 gerações. Isso soa de uma maneira completamente diversa de 1800 ou 1900 anos. Portanto, ele chamou uma vez mais à lembrança o fato de a coetaneidade ser a essência propriamente dita da mensagem cristã. Ela não é mediada pela história. Cada um de nós é imediatamente interpelado pela mensagem da salvação, assim como tocado pela condenação ao inferno – era assim mais ou menos que se mostrava o *pathos* kierkegaardiano da existência que cada um teria como o seu elemento mais próprio, e que cada um de nós, como o seu elemento mais próprio, nunca poderia compartilhar com os outros. Fica claro que por detrás dessa consciência da unicidade e da finitude da existência encontrava-se o problema da morte.

Heidegger reuniu, então, essas duas coisas: a hermenêutica histórica de Dilthey e o *pathos* existencial de Kierkegaard. O conceito que ele cunhou para tanto em *Ser e tempo* – mais tarde ele o abandonou – foi "hermenêutica da facticidade"[14]. Talvez consigamos depreender a partir da escuta a essas belas palavras criativas, com as quais nós, filósofos, gostamos tanto de nos adornar, a significação do paradoxo. Hermenêutica é a arte de compreender algo dotado de sentido. A hermenêutica pressupõe que algo é dotado de sentido. "Facticidade", em contrapartida, essa palavra quase gnóstica, visa ao fato do fato. Facticidade significa, portanto, que há algo aí que não pode ser compreendido, mas que tem de ser acolhido como um fato. E, agora, essa facticidade do homem jogado no ser-aí deve ser *ser* em si mesma "compreensão". Heidegger reuniu as duas coisas na "compreensão", o compreensível e o *per definitionem* incompreensível, que consiste no fato de estarmos aí e de não ser perguntado se queremos estar aí, no fato de sermos "jogados" – como Heidegger o denomina em uma analogia consciente com o fato de em alemão se dizer que os gatos jogam seus filhotes no mundo[15] e com a doutrina da gnosis da queda da alma no obscuro e no alheio do mundo. O caráter de jogado é, com isso, uma determinação fundamental da existência. No entanto, ainda mais importante do que o caráter de jogado é o seu contraconceito, o projeto, que reside na compreensão. Ser-aí significa "compreensão". Essa foi a solução de um paradoxo. Compreensão não é algo que o ser-aí faz ocasionalmente, quando se depara com algo dotado de sentido, mas compreensão é aquilo que o define enquanto ser-aí. O homem é algo que quer compreender e que precisa se compreender. Não se trata mais da autoconsciência do idealismo transcendental, mas como diz a expressão que entrou nesse ínterim na moda – sob a influência direta de Heidegger: trata-se de autocompreensão.

---

14. Ver quanto a esse ponto no volume 1 de *Hermenêutica em retrospectiva*, p. 91 e seguintes e, quanto a Heidegger em geral, cf. as indicações ao final do volume 5 de outras contribuições nas *Obras reunidas*.

15. Em alemão, não se diz que os animais dão cria, mas que eles jogam seus filhotes no mundo (N.T.).

Essa nova determinação da essência do homem possui uma longa amplitude. De início ficou claro: aquilo que representei aí, na descrição fenomenológica de uma coisa perceptiva como um caso de uma percepção pura, esse copo d'água que aparece em seus sombreamentos, não apresenta, em verdade, senão uma pura abstração. Não há de maneira alguma algo assim. Não há nenhuma percepção pura. Há a percepção descrita, por exemplo, quando vou ficando rouco como orador e, então, observo: sim, sim, o copo está aí. Portanto, a percepção supostamente "pura" vem ao encontro simplesmente no contexto de um comportamento compreensivo. Compreendo isso como um copo d'água e não como algo redondo, de vidro, no qual se dá uma cintilância. Ele está "à mão". Heidegger introduziu o conceito de manualidade, para mostrar o quão eivado de preconceitos é ver inicialmente todas as coisas como presentes à vista, como se a presença à vista, e não a manualidade do copo d'água, estivesse primariamente dada. Max Scheler, tal como o pragmatismo americano, também desmascarou a doutrina da percepção pura como uma abstração. Scheler unificou isso à psicologia pulsional moderna e mostrou que experimentamos de fato todas as coisas em nós do modo como as antecipações de nosso ímpeto vital codeterminam aquilo que percebemos. Uma experiência própria pode ilustrar isso: por um erro da administração russa, passei certa vez três dias em uma prisão alemã. Nessa prisão, os nomes dos prisioneiros que deviam ser levados para interrogatório eram ditos em voz alta - e achei ter ouvido o meu nome todas as vezes em que eles chamavam porque estava esperando demais que isso acontecesse. Esse é apenas um exemplo de algo que todos conhecemos. Nós somos determinados por nossos ímpetos, quando percebemos algo como "presente". Heidegger ainda foi além. Ele também criticou o enriquecimento scheleriano da cena fenomenológica. Ele mostrou que o dualismo entre ímpeto e espírito não nos conduz para fora do impasse, no qual se movimenta o pensamento da tradição epistemológica neokantiana. Aristóteles foi para Heidegger a grande ajuda. Heidegger teve a sorte de ter dois grande professores. Um deles foi Husserl, um artista genial da descrição, com um vocabulário conceitual sutil e refinado, e o outro foi Aristóteles: quando jovem, Heidegger foi educado na tradição neoescolástica. Dotado com um olhar fenomenológico, que Husserl tinha formado nele, Heidegger leu Aristóteles com novos olhos e encontrou algo totalmente diverso daquilo que ele tinha aprendido em seu estudo acadêmico. Ele descobriu o Aristóteles da retórica e da ética, o Aristóteles da filosofia prática. Por outro lado, ele viu o quão unilateralmente Aristóteles desenvolveu a pergunta acerca do ser em sua "metafísica". Ele introduziu para tanto o nome "onto-teo-logia". O que se procurava salientar com essa expressão era o fato de a pergunta acerca do ser, a questão "ontológica", estar orientada pelo ente supremo, pelo divino, no qual se apresentava de maneira exemplar a essência do ser. Ser supremo significava estar sempre presente. A partir da teologia, nós conhecemos essa concepção como a onipresença de Deus. Essa é uma herança grega no pensamento teológico. A questão é efe-

tivamente saber se podemos com direito caracterizar o Deus do Antigo Testamento por meio desse conceito do sempre-presente. Lá, trata-se de uma relação pessoal, para a qual os gregos não tinham nem mesmo uma palavra.

Nessa medida, Aristóteles era para Heidegger antes uma imagem oposta do que um modelo. Aquilo que é pensado por Aristóteles como "ser" é ser-aí no sentido do estar presente à vista, do ser sempre encontrável, ele é um presente que é presença à vista. Heidegger mostrou, então, que esse é o pano de fundo desconhecido de todos os nossos problemas modernos com a subjetividade. A palavra "subiectum" o indica. Em termos linguístico e histórico-conceituais, ela não tem nada em comum com consciência. *Subiectum* é aquilo que se encontra embaixo (o que se chama *hypokeimenon* na língua grega) e o substrato de todas as transformações. O que denominamos o "sujeito" é apenas o caso insigne de um tal encontrar-se-na-base, a saber, o fato de todas as representações de alguém serem suas, pertencerem à consciência de si. Isso é em verdade correto, mas o homem ainda é outra coisa além de "sujeito".

Pois bem, Aristóteles não foi importante para Heidegger apenas como uma tal imagem oposta, mas também como modelo. Foi em particular o fato de ter voltado a sua doutrina da *phronesis*, da "prudência", como se traduz na maioria das vezes, contra Platão que fez dele um modelo. Eu preferiria verter *phronesis* por "racionalidade". Racionalidade não significa simplesmente ser dotado com razão, mas racionalidade é uma "propriedade" positiva, que um homem possui e que o capacita a tomar decisões racionais e responsáveis. Portanto, racionalidade não é meramente uma capacidade de pensar, ver e conhecer algo, mas é uma postura fundamental do próprio ser. Aquilo que Aristóteles denominou *ethos* é dirigido pelo *logos* dessa racionalidade e só então se mostra como a segunda natureza adquirida pelo hábito, uma segunda natureza que se chamava em grego *ethos* e *arete*, e, em latim, *virtus*, e que nós denominamos há muito tempo "virtude" (*Tugend*).

Vejo nesse ponto uma nova perspectiva, um novo acesso à questão acerca do ser e à pergunta própria à metafísica. Pois o que é isso que é conhecido nessa racionalidade, o que é esse elemento correto ou justo na situação concreta? Que tipo de ser é esse? Nesse caso, Kierkegaard me oferece um auxílio; trata-se de uma experiência "existencial". O que está em jogo aqui é a existência do homem como aquele que ele é. No mesmo sentido, Jaspers também tomou uma posição nessa direção. Esse interesse pelo conceito de existência não é o interesse do existencialismo com a cunhagem que Sartre lhe deu[16]. Heidegger escreveu em 1945 uma carta que ficou famosa, a fim de empreender uma demarcação ante o existencialismo francês. A significação do existencialismo francês não é, de maneira alguma, diminuída pelo fato de ele não ter em vista aí

16. Sobre Sartre ver no volume 2 de *Hermenêutica em retrospectiva* a contribuição número 3. Cf. também "Existenzialismus und Existenzphilosophie". In *Ges. Werke*, vol. 3 (n. 9).

modo algum a questão acerca do ser, que Heidegger procurou acolher uma vez mais por meio de Aristóteles, mas permanecer um humanismo. Foi algo diverso que colocou em movimento o pensamento heideggeriano: o retorno a um ponto por detrás da ontologia grega. Agora, isso continuou se desenvolvendo nos anos de 1930 e 1940 em meio à exclusão da esfera pública, quando Heidegger teve problemas de publicação por causa do regime. Por isso, foi só depois da Segunda Guerra Mundial, ou seja, só nos anos de 1950, que isso se tornou efetivo. Nessa medida, ele se encontra fora do âmbito de meu tema, que se restringe à época entre as duas guerras.

De maneira resumida, contudo, ainda posso lançar uma visão prévia sobre aquilo que pôde vir depois e que veio de maneira correspondente. Há um problema no qual quase podemos ler a virada que Heidegger denominou uma "viragem". O conceito fundamental de base da filosofia grega é *logos* - esse conceito de *logos* que Heidegger interpretou de maneira tão bela como a "reunião dos frutos", como a "colheita", como aquilo que se mostra como o "que é conjuntamente concebido" no pensamento. Esse conceito de *logos* significa o mesmo que o nosso conceito de linguagem. Os gregos não tinham nenhuma palavra específica para "linguagem". Eles podiam dizer *glotta* - quer dizer: a língua - e eles podiam dizer *logos*, ou seja, aquilo que foi dito. No entanto, não havia aí nenhuma palavra para linguagem. Até o cerne da semântica mostra-se aqui um limite do acesso filosófico dos gregos ao mundo. Com a sua teologia do deus que sempre se pensa por si mesmo e que incessantemente está presente porque sempre conta consigo mesmo, ou seja, porque está presente para si mesmo, Aristóteles retirou a consequência lógica, conceitual, da dação primária pensante do caminho para junto do visível das coisas, para junto do seu *eidos*. A linguagem, em contrapartida, é um segredo profundamente velado, ela é a linguagem desses ossos nos quais, como Hamman o disse, ele roeu a vida toda como um cachorro que não larga seu osso, mesmo quando não há mais nenhum filetinho de carne.

O tema da linguagem tornou-se o tema central da segunda metade do século XX. Naturalmente, faz uma diferença saber se transformamos a linguagem em objeto tal como os linguistas e os estruturalistas, ou seja, se a concebemos como um sistema de regras e um código semântico, ou se procuramos ver a linguagem juntamente com o segundo Heidegger (e eu também tentei fazer isso com a contribuição de outros[17]) como aquilo em que vivemos e que é nosso elemento. Aquilo que se mostra como o elemento em que vivemos é algo que não se pode transformar em objeto. O elemento, o ar que respiramos, não é objeto - a não ser que o vento sopre demais no rosto de uma pessoa. Nesse caso, podemos reclamar do vento forte. Ou quando há um "ar

---

17. Além dos respectivos trabalhos no vol. 2 de Ges. Werke (n. 11-16), ver também quanto a isso as contribuições reunidas no vol. 8 (n. 31-34), e, em particular, a contribuição conclusiva "Sobre a fenomenologia de ritual e linguagem" (n. 36).

ruim" em um espaço fechado. De outro modo, porém, o ar é aquilo em que vivemos e que não o tornamos objeto de nossa atenção quando respiramos. O mesmo se dá com a linguagem. Ela é, por assim dizer, o lugar em que estamos em casa, aquilo que nos deixa ser a um tal ponto em nossa terra natal sobre esse planeta estranhamente privilegiado de um universo gigantesco. Aquilo que nos deixa ser em casa e nos faz sentir em nossa terra natal não se expressa em última instância na linguagem. Nós sempre estamos ainda a caminho de compreender isso. Nós elevamos, por um lado, a linguagem a um novo campo de pesquisa e a expusemos por meio do desvelamento de alguns de seus segredos a um novo esclarecimento. Assim, ela é o objeto dos linguistas, dos estudiosos da semântica, dos semasiólogos (e não sei como denominá-los todos). Por outro lado, a linguagem é para nós o elemento no qual vivemos e que envolve todo o nosso pensamento. Ela permanece para todos nós um estar em nosso lar e um estar em casa derradeiros, algo que não pode ser previamente pensado e que foi deixado para nós por um mundo alheio, que está acostumado a considerar tudo apenas com vistas ao factível; e esse é o mundo todo uma vez mais – como o nosso.

Por sobre esse caminho em direção à linguagem é possível seguir adiante de diversas maneiras. A tradição anglo-saxã buscou trabalhar sobre a lógica imanente da língua realmente falada e contrapor, dessa maneira, uma nova consciência analítica aos ídolos vocabulares artificiais da formação filosófica tradicional. Aqui, o trabalho de Quine foi amplamente determinante e, no palco alemão, o livro particularmente meritoso de Tugendtat, *Preleções para a introdução à filosofia analítica da linguagem* (Frankfurt 1976). Uma vez mais, porém, deveria repetir-se aquilo que Wilhelm Dilthey tinha objetado a John Stuart Mill no meio do século XIX, o fato de faltar-lhe uma formação histórica. Algo semelhante aconteceu, aliás, com o prosseguimento husserliano da pesquisa fenomenológica, que se tornou acessível depois da guerra por meio de uma grande edição extremamente meritosa. A abertura hermenêutica para o caráter linguístico e para a convivência das intenções de sentido da linguagem só foi colocada no primeiro plano em Heidegger, com a abertura hermenêutica e com o seu prosseguimento. O fato de, na Alemanha, depois do sucesso de Heidegger, a retomada de impulsos românticos, precisamente nos tempos da ausência de liberdade, ter voltado uma nova atenção para a linguagem da poesia foi apenas uma das formas nas quais costuma ganhar voz, uma vez mais, algo retido. Assim, por meio de uma grande edição crítica, Hölderlin conquistou acessibilidade outrora na Alemanha, e Stefan George e Rainer Maria Rilke apresentaram um potencial de pensamento livre e autônomo descuidado, mas em verdade cultivado de maneira velada. Depois de 1945, então, esse potencial ganhou a esfera pública mais abrangente e favoreceu a virada hermenêutica.

Mas havia outras coisas que se tornaram acessíveis de uma maneira nova ou que foram colocadas à prova de uma maneira nova em sua força vital e em sua significação. Uma dessas coisas foi a crítica à ideologia, que foi cultivada em particular pela escola de Frankfurt e que, então, encontrou um prosseguimento perspicaz e engajado em Jürgen Habermas[18]. A virada para a linguagem precisou, precisamente em lembrança ao que tinha sido percorrido e vivenciado, elevar à consciência a profunda ambiguidade que se esconde no caráter linguístico da existência humana. Se podíamos dizer, a partir do pensamento hermenêutico, que a linguagem tinha a sua existência no diálogo e no entendimento, então era preciso levantar a questão de saber se também não há precisamente distorção da comunicação por meio da linguagem; e as pessoas precisaram se perguntar se o desencobrimento desses elementos desfiguradores não podia ser reconhecido no conceito marxista de crítica à ideologia.

Um segundo momento, amplamente retido ante a consciência pública na Alemanha, foi representado por toda a dimensão da psicologia profunda que tinha elaborado, por meio de Freud, uma nova crítica da consciência. Essa elaboração também acabou por ganhar uma significação no caminho em direção à linguagem, e isso conduziu uma vez mais a que a herança do romantismo obtivesse um novo impulso em nossas próprias tentativas de pensamento. Assim, Hegel, Schleiermacher e Friedrich Schlegel também alcançaram, no interior dos questionamentos da hermenêutica, uma nova atualidade. Do mesmo modo, houve um fomento provocado pelo avanço da nova grande edição dos escritos de Wilhelm Dilthey.

Com maior razão, é válido falar nesse contexto de uma nova presença de Nietzsche. Em verdade, por causa da mutilação e do abuso que lhe foi perpetrado em um passado recentíssimo, Nietzsche foi, em verdade, obscurecido de início na Alemanha. No entanto, ele retornou tanto mais intensamente a partir de outros países europeus, antes de tudo a partir da França e da Itália. Espantoso foi o fato de, em meio ao efeito posterior contínuo das obras de vida de Husserl e Heidegger, a herança de Wilhelm Dilthey ter alcançado uma nova vida. Com certeza, Dilthey – um acadêmico, um professor famoso – não possuía a mesma presença e a mesma influência pública que o seu contemporâneo Nietzsche. Todavia, a violenta corrente subterrânea do pensamento histórico, que foi frutificada pelo romantismo e por Schleiermacher na vida cultural dos séculos XIX e XX, encontrou em Dilthey o seu representante amplamente eficaz e que foi se tornando cada vez mais efetivo[19]. Esse fato também se lançou muito para além daquilo que se articulava imediatamente com Dilthey. Assim,

---

18. Ver quanto a esse ponto as contribuições sobre hermenêutica e crítica à ideologia no volume 2 da *Ges. Werke* (n. 18 e 19).

19. Ver quanto a isso, entre outras coisas, os ensaios sobre Dilthey. In *Ges. Werke* vol. 4 (n. 28 e 29) e no segundo volume de *Hermenêutica em retrospectiva* n. 9.

o exemplo de Thomas Kuhn e de sua teoria das revoluções no interior da história da ciência mostra como essa corrente histórica subterrânea mesma se fez valer no âmbito da ideia científica de progresso. De maneira similar, Hans Blumenberg[20] perseguiu, com imaginação histórica, o caminho moderno do mundo da ciência moderna sob a luz das mudanças históricas e filosóficas, enriquecendo, assim, a autocompreensão do presente. Por outro lado, o enorme progresso técnico do mundo industrial e as reações ameaçadoras que partiram daí conduziram a transposições no campo de forças do pensamento. Problemas como a discussão em torno da energia atômica ou em torno da tecnologia genética no âmbito da pesquisa biológica também tinham aspectos filosóficos, em particular no sentido de um chamado para uma nova ética. Naturalmente, isso que a consciência do tempo exige aqui não pode ser chamado de uma ética filosófica senão de maneira muito aproximada. A teoria da evolução também encontrou um eco espantoso em sua aplicação, uma aplicação que se estende até a moderna teoria do conhecimento. Denomino essa ressonância espantosa porque, medido segundo os critérios da história do universo, trata-se de um espaço de tempo muito curto que preenche a história intelectual da humanidade e de sua memória. Mas esse curto espaço de tempo se articula com os motivos para a crítica da consciência, que está em conexão com a presença extremamente abrangente de Nietzsche. Com isso, mesmo para os horizontes da memória histórica da humanidade, algumas coisas se trasladaram. A restrição estreita ao círculo cultural europeu e à sua irradiação direta sobre a superfície da terra fornece à virada hermenêutica do pensamento de nossa época tarefas e perspectivas sempre novas. Não apenas a distância e a estrangeiridade do passado, mas também precisamente a distância e a estrangeiridade dos outros círculos culturais que entram em uma nova comunidade vital colocam-nos novas tarefas e, em um mundo pluralista, elas introduzirão, sem dúvida alguma, novas trocas dialógicas e implicarão a conquista de novos horizontes de sentido, que apontam para além do conceito de filosofia, que experimentou no Ocidente a sua formação. A partir do entrelaçamento estreito entre poesia e filosofia, mesmo pela arte dialógica de culturas estrangeiras, algo sempre novo se torna pensável para nós. A história da filosofia nunca chegará ao fim, mas se, como Hegel disse, a filosofia concebe a cada vez o seu tempo em pensamentos, então, com as transformações violentas do mundo no qual nos encontramos, mesmo o curso contínuo do pensamento filosófico se atualizará, tanto segundo a sua proveniência, quanto na abertura inabarcável de seu futuro.

Alguns dos problemas com os quais o pensamento filosófico precisará se confrontar parecem-me, por exemplo, os seguintes: o diálogo entre as religiões na era do ateísmo de massas e a aproximação dos círculos culturais sobre essa terra. Mais além, a transformação das formas sociais e das formas de vida por meio da revolução técnica e, em particular, por meio dos novos modos de con-

---

20. Cf. quanto a isso *Ges. Werke* vol. 4, p. 52ss.

trole dessas formas pelo computador. Em terceiro lugar, a posição da própria tradição cultural no todo do novo equilíbrio mundial precisará ser pensada de uma maneira nova, em particular desde que a mobilidade da vida atual sobre a terra e da vida atual nos voos produza efeitos cada vez mais intensos. Por fim, nós nos encontramos diante de tarefas humanas, que excedem todos os limites dos círculos culturais existentes e todos os limites políticos, na ordem econômica, na política energética, no asseguramento da paz, no combate à crise ecológica e em todas as novas responsabilidades que uma potencialidade crescente coloca sobre a consciência humana. Os clássicos da filosofia mostrar-se-ão nesse caso como os verdadeiros pioneiros do pensamento.

Parte V

Encontros filosóficos

1
Paul Natorp

De nobis ipsis silemus[1]: é assim que Paul Natorp inicia a autoapresentação por ele publicada em 1920. Não seria apropriado recordar um tal homem que sabia o que significava silenciar, nem os seus méritos, partindo das lembranças pessoais do jovem estudante da geração do período posterior à Primeira Guerra Mundial que tinha sido um de seus últimos doutorandos.

Paul Natorp entrou na história da filosofia como um membro da Escola de Marburgo. Seus inúmeros trabalhos referentes à história da filosofia, tanto quanto seus trabalhos relativos à filosofia sistemática, são dominados pelo interesse filosófico compartilhado com Hermann Cohen: o interesse por renovar e por levar adiante o feito crítico de Kant. A questão é: no interior desta atitude comum à "Escola de Marburgo" – um dos grupos de estudiosos mais influentes da filosofia mais recente –, o que é que Paul Natorp tinha a dizer de próprio e que só se manifestou sistematicamente em um estágio posterior de seu desenvolvimento espiritual? Para nos certificarmos disto, não necessitamos senão de uma breve lembrança do pensamento fundamental do neokantismo marburguiano. Trata-se do método da origem, ou seja, da produção da realidade por meio do pensamento puro. Foi assim que o formulou Cohen. O que dirige essa formulação do pensamento transcendental é a intuição dos séculos XVII e XVIII e, em particular, o modelo de seu princípio matemático, a saber, o princípio do infinitesimal[2]. O controle matemático da continuidade do movimento, a formulação da lei de geração do movimento, torna possível compreender o fato de ser o pensamento que gera aqui a realidade. O sentido universal deste princípio para o fato das ciências é constituído precisamente porque uma tal geração é uma tarefa infinita. Eles são métodos de geração de objetos e de determinação da realidade. O próprio Cohen continuou fundando a ética sobre o "fato da ciência" e compreendeu a ciência do Direito como a lógica das ciências humanas.

---

1. Em latim no original: Sobre nós mesmos, nós silenciamos (N.T.).

2. Cf. o escrito sistematicamente fundamental de Hermann Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* (O princípio do método infinitesimal e sua história), 1883.

A multiplicidade das direções de uma tal definição de objeto, porém, encerra em si a questão acerca de sua unidade. E aqui Natorp já começou bem cedo a apresentar uma primeira contribuição própria, na medida em que, reportando-se à síntese transcendental da apercepção de Kant e em sintonia com as intenções sistemáticas de Cohen, formulou a tarefa de uma "psicologia geral"[3]. Ao direcionamento para a diferenciação da definição do objeto corresponde o direcionamento inverso da integração para a unidade da consciência. O objeto da psicologia não é um objeto próprio, o elemento subjetivo ao lado do elemento objetivo das outras ciências, mas um outro modo de consideração do mesmo. Trata-se do *mesmo* fenômeno que é visualizado uma vez de acordo com seu caráter de objetividade, a outra vez como momento do vivenciar de um sujeito determinado. Se é elucidativo dizer que, quando se pensa por um lado a totalidade de todos os objetos, e, por outro lado, a totalidade de todos os pontos de vista possíveis, pode-se imaginar para si a totalidade dos objetos, então de um lado e de outro é pensado o mesmo mundo. Esta já era a ideia genial da monadologia leibniziana: a existência conjunta dos pontos de vista de todas as perspectivas individuais, nas quais o todo se apresenta, é o próprio mundo. Uma consciência infinita não contém outra coisa senão a totalidade do ser. Pois bem, para a consciência humana finita, a totalidade da determinação do objeto é certamente uma tarefa infinita, e uma mesma infinitude é visada na ideia da subjetividade pura[4]. A reconstrução da vivência subjetiva também não se mostra senão como uma aproximação metodológica, garantida pela atualidade presente da consciência, tal como essa atualidade é atestada pela consciência finita humana no fenômeno da lembrança e do espírito comum entre os indivíduos. Natorp moveu-se aqui por caminhos, que convergiam tanto com a psicologia das ciências humanas de Dilthey quanto com a fenomenologia husserliana. Todavia, sua questão para essa psicologia não estava voltada para a tarefa de uma reorientação metodológica da investigação filosófica, mas para o pensamento sistemático da unidade própria à filosofia em geral, que se apresentava para ele na correlação entre objetivação e subjetivação, o que significa, contudo, no pleno domínio da ideia do método, do processo, do *fieri*[5] mesmo ainda em relação ao *factum* da ciência. Assim, Natorp foi considerado o mais austero fanático do método e logicista da Escola de Marburgo.

Justamente este, contudo, foi o ponto no qual surgiu distintamente uma diferença em relação a Hermann Cohen e no qual despontou o caminho autônomo

---

3. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (*Introdução à psicologia segundo o método crítico*), 1888. Segunda edição, com uma elaboração totalmente nova, sob o título *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (Psicologia geral segundo o método crítico), 1912.

4. Cf. NATORP, Paul. *Philosophie:* Ihr Problem und ihre Probleme (Filosofia: seu problema e seus problemas), 1911, p. 157s.

5. Em latim no original: fazer (N.T.).

de seu filosofar tardio: o ultrapassamento do método. Ele o formulou na ideia de uma "lógica geral". A generalização do problema transcendental, que tinha sido visada com isto, não se restringe mais ao "fato da ciência" e às suas bases *a priori*. É a vida criadora na ação ética e na criação artística, na *praxis* e na *poiesis*, não a sua objetivação nas ciências humanas, mas a objetivação estabelecida no próprio querer e criar, que deveria ser retomada de maneira una com a ciência. Foi somente na "lógica geral" de Natorp que a unidade entre teoria e prática, prefigurada na doutrina kantiana do primado da razão prática e efetivada na doutrina fichtiana da ciência, encontrou sua universalidade plena. Ela ainda não tinha alcançado sua consumação propriamente dita na correlação entre a metodologia objetiva e subjetiva, tal como a "psicologia geral" a tinha desenvolvido, mas só encontrou uma tal consumação na correlação muito mais fundamental entre pensamento e ser, que suporta e fundamenta o desenvolvimento infinito da determinação metodológica. Mesmo essa correlação, porém, não é nada derradeiro. Ao contrário, ela pressupõe sua unidade originária "não fragmentada". Este é o sentido do ultrapassamento do método que dominou o pensamento tardio de Natorp. O ideal transcendental de Kant serviu-lhe aí como ponto de partida para pensar a realidade enquanto a determinação total, enquanto a "concretude originária". Foi só com isto que a ideia da psicologia transcendental atingiu seu pleno efeito sistemático.

A unidade entre a razão prática e a razão teórica já formava, no pensamento kantiano, o mais profundo ponto sistemático. Sua realização na unidade entre isolamento e unificação, entre pensamento da existência e pensamento do direcionamento, do dever, da tarefa, era a ideia diretriz da "lógica geral". Ela tinha por meta levar a termo a "efetivação do idealismo até o último elemento individual" e resolver, com isto, a "questão mais atual da filosofia contemporânea", o problema do *principium individui*[6].

Este contexto tornou-se claro, pela primeira vez, quando Natorp escreveu, em 1917, uma grande confrontação crítica com o livro sobre Kant de Bruno Bauch[7]. Aquilo de que ele sentiu falta nessa apresentação oriunda do neokantismo do sudoeste alemão foi a compreensão para a imprescindibilidade sistemática de uma psicologia transcendental - somente a partir de uma tal psicologia, contudo, a generalização do modo transcendental de colocação das questões pode ganhar seu peso pleno com vistas às objetivações extrateóricas. O dualismo das formas lógicas e da matéria amorfa do conhecimento não pode resistir à ideia de uma "lógica geral". A ideia de uma determinabilidade infinita inclui a pressuposição

6. NATORP, Paul. *Hermann Cohens philosophische Leistung* (*A realização filosófica de Hermann Cohen*), 1918, p. 33.

7. NATORP, Paul. Bruno Bauchs "Immanuel Kant" und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus (O "Immanuel Kant" de Bruno Bauch e o desenvolvimento do sistema do Idealismo Crítico). In: *Kantsudien*, 22 (1918), p. 426-459.

da determinação total do individual e, com isso, a logicidade plena do amorfo. Natorp não considera o problema da determinação individual como decisivo apenas no campo teórico, mas com maior razão também na ética, e sente a falta, precisamente no neokantismo do sudoeste alemão, da disposição necessária para levar adiante o modo de abordagem kantiano na direção que Schleiermacher tinha em mente. "A ética como lógica do agir, certamente pelo lado da forma, isto é, pelo lado do *logos*, precisa ser fundamentada com vistas à matéria. E, em verdade, com vistas à matéria em sua plena individualidade, que constitui, em geral, o único sentido sustentável da matéria".

De todo, porém, para o problema sistemático da religião, o desdobramento da ideia de sistema desenvolvida a partir da "psicologia geral" possui uma significação decisiva. E aqui Natorp viu-se, por fim, em uma vantagem significativa, mesmo em relação a Hermann Cohen, de cujas intenções sistemáticas ele estava tão próximo. Pois na religião a significação individual é fundamental, não apenas como tarefa e meta metodológica. A fraqueza da etificação da religião levada a termo por Hermann Cohen era justamente o fato de ela não ter ultrapassado a esfera da metodologia da determinação da existência e da vontade e, com isto, não ter conseguido pensar apropriadamente a individualidade absoluta de Deus. O tema de uma individualidade absoluta, contudo, já se encontrava na base da "psicologia geral" de Natorp. Elevado ao nível da universalidade de um princípio sistemático, ele obteve o reconhecimento do pleno caráter significativo do ser concreto, juntamente com a ideia de uma lógica "geral" (não mais restrita em direção alguma por meio de uma matéria, um resto de indeterminação, de ausência de forma e sentido). Natorp colocou essa ideia sob o lema de Heráclito: "Limites da *psyche*, se tu os procurasses, tu não os encontrarias. Mesmo que tu percorresses todos os caminhos. Pois é tão profundamente que se encontra o seu *logos*". O logos, isto é, o caráter significativo do ser enquanto algo não fragmentado, sempre antecede a toda determinação de sentido, a toda racionalidade. É esta justamente a intelecção decisiva desta "lógica universal", o fato de ela não possuir qualquer limite no irracional, na vida, mas de conter o próprio logos, o sentido, na realidade da tensão entre racionalidade e irracionalidade, entre conceito e existência, em sua *coincidência*. Em uma variação incansável de seu pensamento, Natorp sempre repetiu que o sim propriamente dito do ser na "vitalidade do ato" da pura criação vem à tona nessa derradeira coincidência do divergente e do contraditório. Somente agora a terceira das direções sistemáticas do pensamento kantiano, a estética, pôde alcançar, sob o pensamento da *poiesis*, sua parcela sistemática na "lógica geral". Trata-se do pensamento da individualidade, que se sobrepõe a todo método na individualidade de Deus e do todo do ser, ou seja, que atribui ao método a mera infinitude da tarefa.

O pesquisador magistral da filosofia antiga precisou desdobrar efetivamente o interesse sistemático de seus últimos anos a partir da matéria-prima de

suas interpretações históricas. Assim, com uma idade avançada, o próprio Natorp criticou, em um anexo metacrítico de 1921, sua tão contestada obra sobre Platão publicada em 1903, trabalhando um pouco mais a perspectiva de uma compreensão apropriada de Platão[8]. A concepção natorpiana das ideias platônicas envolvia uma das teses mais paradoxais jamais apresentadas no interior da investigação histórica. Ele entendia a ideia a partir da lei natural, tal como essa lei se encontra na base da ciência galileana e newtoniana. O procedimento hipotético das ciências naturais não atribui, porém, nenhuma realidade própria à lei, mas descreve nela a regularidade do próprio acontecimento natural. Desde Aristóteles, entretanto, a doutrina platônica das ideias foi criticada justamente porque as ideias deviam representar um mundo por si, um cosmos inteligível, que está cindido do mundo sensório-visível por meio de um hiato insuplantável. Não obstante, Natorp viu algo em comum entre Platão e a ciência moderna[9]: a ideia é de fato o verdadeiramente ente – aquilo que se encontra na base dos fenômenos como realmente sendo. Assim como o projeto da equação na ciência moderna, esta base, porém, a hipótese do *eidos*, também não se mostra como uma justaposição de entes. Não por ela não ter qualquer existência autônoma ao lado do ser dos fenômenos, mas, inversamente, porque o sendo dos fenômenos é precisamente um não-sendo, na medida em que não consiste na mesmidade inalterável do *eidos*.

O que Natorp fez com a filosofia platônica foi, e continua sendo, uma violenta abstração. O Natorp tardio reconheceu, então, que a ideia não é apenas método, mas que se encontra na base de toda pluralidade das ideias a unidade transcendente do um, do concreto originário. Cada ideia não é mais, agora, uma mera visualização de uma meta infinitamente distante, um posicionamento feito pela subjetividade, mas antes uma visualização deste uno, que emerge no um, no próprio ente. Nesta medida, porém, ela é a própria essência da *psyche*. *Eidos* e *psyche*, contudo, não são correspondentes como hipótese e método ante a unidade lógica do sistema. Ao contrário, eles são o que são, uma vez que coincidem com o uno, com o "vivente originário, com o concreto originário", com o "próprio *logos*". A onivivência da vida una vive na vitalidade de seu autoposicionamento criador. O Natorp tardio não mantém mais a cisão entre o Platão lógico e o Platão místico, uma cisão que ele tinha justamente acirrado ao máximo.

---

8. Gadamer está se referindo aqui à obra *Platons Ideenlehre* (A doutrina platônica das ideias) de Natorp (N.T.).

9. Aliás, Hegel o precedeu neste ponto. Sua dialética do "mundo às avessas" (*Fenomenologia do espírito*, p. 114ss [Hoffmeister]) pensa o "mundo suprassensível" como um "reino tranquilo de leis"; a "imagem incessante do fenômeno inconstante", ou seja, o *eidos* platônico, é a *lei*. Aqui está a raiz da imagem neokantiana de Platão.

Esta é uma espantosa aproximação da compreensão de Platão em relação ao neokantismo. Como se não tivesse existido absolutamente um século de penosa diferenciação da massa relativa ao legado platônico que se achava extremamente enredado na tradição, uma diferenciação na qual o trabalho de Natorp tinha tido uma parcela tão grande! O que se expressa nessa consequência extrema do pensamento natorpiano é, porém, mais do que um processo individual de desenvolvimento filosófico. Precisamente aqui se encontra sua significação real e ainda nova: atestar em seu pensamento a pertinência interna do neokantismo do século XIX ao neoplatonismo e ao idealismo especulativo dos sucessores de Kant. Já no ponto de partida da redescoberta coheniana do pensamento fundamental da "crítica" esconde-se um hegelianismo não assumido, e foi um mérito de Natorp ter se valido conscientemente dos impulsos sistemáticos de Fichte e Hegel, levando adiante este neokantismo de maneira consequente.

Gostaria de concluir com uma lembrança pessoal: quando nós, homens jovens de outrora, víamos com o olhar impiedoso da juventude o pequeno homem de cabelos brancos e com os grandes olhos arregalados, em sua pesada capa de pano, frequentemente acompanhado pelo jovem Heidegger, passeando pelo Rotenberg – o mais jovem voltado respeitosamente para o honroso ancião, na maioria das vezes, porém, os dois em longo e profundo silêncio –, misturava-se para nós em um tal diálogo sem palavras entre gerações algo da obscuridade e da clareza da filosofia una. O pensamento de Paul Natorp, em todo caso, foi como um todo a tentativa de responder a uma pergunta, que o Mestre Eckhart tinha levantado: "Por que vós saís de casa?" Como em Plotino, na mística, em Fichte e em Hegel, a resposta é: para encontrar o caminho de volta ao lar.

2
Max Scheler

É simplesmente inacreditável. Quando se pergunta hoje a um jovem, ou mesmo a alguém mais velho que se interessa por filosofia, ele mal sabe quem foi Max Scheler. É possível que ele tenha uma vaga ideia de que Scheler foi um pensador católico, de que ele escreveu uma *Ética material dos valores* extremamente influente e de que pertence, de algum modo, ao movimento fenomenológico, que foi fundado por Husserl e prosseguido *right or wrong* por Heidegger. No entanto, Max Scheler não possui uma presença na consciência filosófica atual, que seria comparável com a de Husserl ou Heidegger. Como isto aconteceu? Quem era Max Scheler?

Ele chegou ao mundo no ano de 1874 e morreu repentinamente aos cinquenta e dois anos. O fato de ninguém conhecê-lo atualmente deve-se a esta morte precoce? É difícil que esta seja a razão. Certamente, os anos propriamente ditos de maturação de um erudito chegam tarde. Max Scheler, porém, não estava entre aqueles que conheciam esperas, lentos amadurecimentos e tempos de maturação. Ele também era tudo, menos um desconhecido. Ele mesmo era um astro de primeira grandeza no interior do movimento fenomenológico, um astro que se importava com sua reputação. Contestado, com certeza. A sólida técnica artesanal do velho Mestre Husserl, ao qual alguns seguiram de uma maneira ainda mais sólida que beira a fronteira do tédio mortal, não era algo para ele. Quando Scheler – como professor em Colônia – recebeu Nicolai Hartmann, o marburguiano, como colega, ele lhe disse: "Meu gênio e seu sedentarismo – produziriam um filósofo!" Isto não foi justo para com Hartmann – mas foi uma confissão. Husserl e os partidários da fenomenologia que lhe seguiram viam Scheler com um franco desconforto. Sua irradiação era por demais violenta. O que poderia surgir a partir da filosofia como ciência rigorosa na forja ardente deste espírito?

Lembro-me exatamente de meu primeiro e único encontro com Scheler. Eu era um jovem estudante de filosofia em Marburgo, conhecia muito bem suas obras centrais que tinham sido publicadas durante ou antes da Primeira Guerra Mundial, estava muito impressionado pelo caráter multifacetado e pelo brilho deste homem que, em verdade, não escrevia nenhum alemão tão refinado quanto Nietzsche, mas que sabia falar da *Reviravolta dos valores* – esse era o título

de uma coletânea em dois volumes que ele já tinha editado antes de 1914 – de uma maneira não menos fascinante. Ernst Robert Curtius, que se preocupava amistosamente comigo e que estudava romanística naquela época em Marburgo, era um de seus grandes admiradores. Quando Scheler chegou àquela cidade, em 1920, para dar conferências, Curtius nos reuniu. O começo de nossa conversa deu-se no bonde de Marburgo. O bonde era o salão móvel desta pequena metrópole do pensamento. Ele viajava em via única, com longa pausa nos pontos de encontro e em um ritmo lento. Curtius retraiu-se de modo amistoso e cavalheiresco, e, assim, vi-me entregue desprotegidamente à presença arrebatadora e penetrante de Max Scheler, que se encontrava à minha frente.

Que aparição! Quem já esteve na sala dos professores da Universidade de Colônia conhece o retrato feito por Otto Dix que está pendurado lá, um documento entusiasmante do estilo da nova feiura. Não havia aí qualquer exagero. Tratava-se da pura verdade. Uma cabeça mergulhada entre os ombros – e um nariz do qual não conseguia tirar os olhos: sua larga protuberância, que drenagem magistral – tinha no meio uma espécie de goteira, que, como vi mais tarde, quando ele deu a sua conferência, estava constantemente escorrendo. Em nosso diálogo, ela estava seca.

Eu mesmo logo me vi em solo árido. Ele me perguntou sobre todas as coisas possíveis, menos sobre aquilo que me interessava outrora, a mim, um jovem imaturo de vinte anos – o neokantismo marburguiano de Cohen e Natorp e as primeiras divergências de Nicolai Hartmann, que eu considerava "fenomenológicas". Ao invés disto, ele me perguntou sobre Rudolf Otto, o famoso autor de *O sagrado*, cujo procedimento ele denominou fenomenológico, e – para a minha perplexidade –, sobre o psicólogo experimental Erich Jaensch, o descobridor das ideias intuitivas "eidéticas", que nós, "filósofos" abstratos, acreditávamos totalmente abaixo de nossa dignidade. Eu girava em círculos, gaguejante e desconfortável. Para encontrar finalmente uma base, Scheler disse: "O senhor não acha que a filosofia é algo assim como um exercício de puxar bonecos por um fio?" Fiquei paralisado. Tão pouca seriedade em um tão grande pensador.

Mas, então, suas conferências me arrebataram. Compreendi subitamente o que ele tinha em mente. Puxar pelos fios, puxar bonecos – ah não: tratava-se muito mais de um ser puxado, de uma obsessão quase satânica, que arrastava o orador para um verdadeiro ritmo furioso do pensamento. Quando contei mais tarde a Husserl sobre a impressão demoníaca que Scheler tinha causado em mim, ele disse totalmente consternado: "Sim, é bom que não tenhamos apenas ele, mas também Pfänder" (este era o mais sóbrio, seco e não demoníaco fenomenólogo que se poderia imaginar). Naquela época, em 1923, Husserl ainda não tinha a menor ideia de como Heidegger era. Mais tarde ele viu nos dois, em Scheler e em Heidegger, os dois grandes e perigosos sedutores, que afastavam do caminho correto, do caminho da fenomenologia enquanto ciência rigorosa.

Quem era este homem que falava sobre o eterno no homem[10]? Um pensador católico - de jeito nenhum. Certamente, ele era ainda menos um neokantiano (algo que ele tinha sido). Ele realizou sua tese de habilitação à docência junto ao pensador neokantiano Rudolf Eucken, uma celebridade político-cultural daqueles dias - Eucken não chegou até mesmo a ganhar um Prêmio Nobel?!? -, mas logo precisou deixar Jena. A honrosa pequena cidade era claustrofóbica demais para seu temperamento extremamente expansivo. Em todo caso, ele se mudou para Munique - sempre um amante de belas mulheres (apesar disso, ele só se casou três vezes). De Munique, ele, uma espécie de Ahasver[11] irrequieto, fundou uma conexão entre a psicologia de Munique em torno de Theodor Lipps e a escola fenomenológica de Göttingen em torno de Husserl. Quando me encontrei com ele em 1920, ele tinha acabado de iniciar sua atividade docente em Colônia.

Entre esses dois momentos estavam anos de atuação política, em parte diplomática, em parte político-cultural, que são atestados antes de tudo por dois livros de guerra, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (*O gênio da guerra e a guerra alemã*), 1915, e *Krieg und Aufbau* (Guerra e construção). Conhecemos o estranho capítulo dos livros de guerra de filósofos alemães, tal como descritos por Hermann Lübe - infelizmente, a partir de uma circunscrição unilateral à filosofia e à Alemanha. Os livros de Scheler podem requisitar para si o fato de, apesar de toda a miopia da hora, terem introduzido a visão ampla de sua filosofia e, por isso, permanecerem interessantes até hoje. Foi uma política católica de "esquerda" com base na tradição nacional alemã que lhe emprestou o espírito e a pena, até o momento em que o final da guerra e o sucesso mais do que merecido de sua *Ética material dos valores* - entre o *Ideias* de Husserl e o *Ser e tempo* de Heidegger, a publicação mais significativa na série dos *Phänomenologische Jahrbücher* (Livros do ano de fenomenologia) - o levaram a uma cátedra filosófica na universidade recém-fundada de Colônia.

O que o ligou à fenomenologia? É fácil responder a esta pergunta a partir do aspecto negativo: a aversão às construções abstratas e a visão intuitiva para verdades essenciais. No interior do círculo fenomenológico, entendia-se por tais verdades as compreensões que não podiam ser conquistadas ou verificadas empiricamente, mas que só eram acessíveis em uma abstração ideadora, uma abstração que ignorantes gostavam de mistificar e ridicularizar como "visão da essência". Método para cá, método para lá, mas com um dom intuitivo, Scheller excedeu todos os assim chamados fenomenólogos, e, em termos de força intuitiva, ele não era em nada inferior ao Mestre Husserl, que subordinava incansavel-

---

10. *O eterno no homem* é o título de uma das obras centrais de Max Scheler (N.T.).

11. Ahasver refere-se à saga do eterno judeu que foi condenado a dar voltas pela terra por ter bruscamente rejeitado o Cristo (N.T.).

mente a sua minuciosa arte descritiva à tarefa filosófica da autojustificação – e Scheler era dotado de uma ousadia e de expansividade espirituais muito superiores, que não se amedrontavam com nada. Uma natureza verdadeiramente vulcânica. Quando me juntei em 1923 a Husserl e a Heidegger em Freiburg, contava-se sobre uma pequena visita de Scheler a Husserl. Ele tinha pressionado o velho homem com a pergunta sobre se o querido Deus poderia distinguir esquerda de direita. Isto soava como uma brincadeira frívola, como um puxar bonecos por um fio. Ou será que ele estava atiçando o defensor da filosofia como ciência rigorosa? Por fim, ele estava falando sério.

No ano de 1901, a palavra-chave "intuição" já tinha funcionado como ponte de ligação entre os dois pensadores. Foi em uma espécie de primeiro congresso de Kant em Halle, o prelúdio filosófico da febre de congressos do século XX, que Scheler se encontrou com Husserl. O dom intuitivo natural de Scheler era verdadeiramente fenomenal. Ao mesmo tempo, ele tinha algo de um vampiro, que sugava o sangue de suas vítimas. No coração de Kant – e esse coração era representado, se sintetizarmos tudo, por sua filosofia moral, pela doutrina do imperativo categórico e do sentimento do dever – não restou uma única gota de sangue, depois que Scheler o escolhera como vítima. Não se é tão injusto em relação a nada como se é injusto em relação às tolices da juventude. O neokantismo, que Scheler tomava por Kant, tinha sido a sua tolice de juventude. A crítica scheleriana a Kant era de uma cega unilateralidade.

Mas entrementes: que intelecções! A hierarquia dos valores, cujas relações posicionais Scheler investigou na *Ética material dos valores*, foi tudo menos uma doutrina metafísica catolicizante dos bens. Quando Scheller fez a ordem jurídica germânica arcaica, de acordo com a qual mesmo o assassinato, para não falar do roubo, não era tão ruim quanto o furto, remontar à oposição valorativa entre coragem e covardia – e também contrapôs a transvaloração cristã do caráter insubstituível da vida à insignificância da propriedade –, isto era de uma verdade intuitiva irrefutável. A lucidez penetrante de seu espírito desvelou uma ordem hierárquica de valores e bens que confluía no resultado, não na metodologia, para uma ordem de castas medievais renovada – com a dimensão suprema do sagrado e da personalidade de Deus. Esta foi sua última palavra? Não.

"Não permaneceu desconhecido do público o fato de, em certas questões *supremas* da metafísica e da filosofia da religião, o autor não ter desenvolvido apenas acentuadamente seu ponto de partida desde a publicação da segunda edição deste livro, mas o ter também *alterado* tão profundamente em uma questão tão essencial quanto a questão da metafísica do ser uno e absoluto (que o autor continua mantendo), que ele não pode mais se designar um 'teísta' (no sentido tradicional da palavra)... A ética lhe parece hoje tanto quanto outrora importante mesmo para toda a metafísica do ser absoluto, mas não a metafísica para a fundamentação da ética. Além disso, as alterações dos pon-

tos de vista metafísicos do autor não podem ser de maneira alguma remetidas a alterações em sua *filosofia do espírito* e dos correlatos objetivos dos atos espirituais, mas a alterações e ampliações de suas intuições antropológicas ligadas à filosofia da *natureza*."

Lembro-me do modo como o "abandono" scheleriano da fé católica da Igreja foi recebido e como muitos se zangaram com ele – com certeza, porque tinham acreditado mais nele do que na mensagem cristã. Curtius defendeu-o com o argumento de que se precisaria saudar quando um espírito tão grande se libertava.

A própria espiritualidade pessoal scheleriana tinha algo do êxtase, a partir do qual se mergulha uma vez mais no pesado ímpeto da vida. Ele foi um dos primeiros a acolher e propagar as doutrinas de Bergson na Alemanha. O *élan vital* que o impelia poderosamente não representava um turvamento de sua elevada intelectualidade, mas era como a corrente de suporte a partir da qual ele se aproximava. Ele retirou, por assim dizer, a soma de sua natureza caótico-descompensada ao ensinar o dualismo de ímpeto e espírito e a impotência do espírito "puro". Esta doutrina não caiu do céu. Tampouco foi um mero ensimesmamento que o obrigou a isto e que o compeliu à ruptura com o conceito pessoal de Deus próprio à Igreja. O espírito "puro" é realmente impotente. Em seu antigo escrito sobre os sentimentos da simpatia e sobre amor e ódio (1912) e, em particular, na segunda edição deste livro de 1923[12], ele combateu, em verdade, toda redução dos "sentimentos espirituais" à violência impulsiva de prazer e desprazer (assim como também criticou, em uma outra perspectiva, a redução à base econômica das relações de produção). No entanto, ele não desconheceu que é a realidade do ímpeto que eleva o espírito a si mesmo. A "ordem do coração" (Pascal) mantém, contudo, sua própria posição hierárquica. Conta-se que, depois da separação de sua segunda mulher, a importante irmã do grande dirigente Furtwängler, enquanto viveu, todos os domingos Max Scheler escrevia para ela uma longa carta de amor.

Mas o que está em questão não é apenas a envergadura privada da personalidade que se revela aqui. O que está em jogo é a envergadura dos problemas que são levantados para o pensamento moderno. O ego transcendental, a "consciência em geral", o saber absoluto que é espírito: estes não são pontos de partida assegurados, o *fundamentum inconcussum* dado de toda verdade. A objeção kierkegaardiana a Hegel, o professor absoluto que tinha esquecido o existir, repete-se ante a filosofia transcendental neokantiana. Scheler não se tornou um filósofo da existência. No entanto, a pura doutrina da essência, modo como ele compreendia a fenomenologia, parecia-lhe apenas um dos la-

---

12. Gadamer tem em vista aqui o livro *Wesen und Formen der Sympa- thie* (Essência e formas das simpatias) (N.T.).

dos da filosofia, a esfera espiritual das possibilidades essenciais desrealizadas. Para ele, a própria experiência da realidade não era acessível assim. Ela formava, para Scheler, o tema de uma espécie de metafísica empírica, que deveria se mostrar como uma ciência do real por detrás de todas as realidades que são investigadas pelas ciências.

Esta não foi qualquer mera aventura especulativa no estilo do Schelling tardio, que tinha contraposto à filosofia negativa da metafísica a filosofia positiva da mitologia e da revelação. Scheler foi muito mais um filho do século da ciência. Ele era certamente uma cabeça especulativa de primeiro nível - o que ele empreendeu, porém, foi ao mesmo tempo o resgate das ciências e sua inserção na metafísica. A psicologia (psicologia da Gestalt), a fisiologia e, antes de tudo, a sociologia foram por ele analisadas. O grande estudo sobre *Conhecimento e trabalho*, que lidou criticamente com o pragmatismo americano tanto quanto com a sociologia do saber, e que foi publicado em 1926, contém a ideia de uma antropologia filosófica. O último trabalho de Scheler foi o ensaio programático sobre *A posição do homem no cosmo*, que encontrou seu ápice no projeto de uma tal antropologia: a visão de uma terra nova, na qual já tinha dado outrora passos próprios um pesquisador da estirpe de um Helmuth Plessner e, mais tarde, de um Arnold Gehlen.

Max Scheler era de uma voracidade espiritual enorme. Ele acolhia tudo aquilo que podia lhe alimentar e possuía a força de penetração, que abria por toda parte o seu caminho rumo ao essencial. Conta-se que a leitura que ele a cada vez devorava o arrebatava de tal modo, que ele obrigava colegas que encontrava a tomar parte em sua experiência, arrancando simplesmente do livro que estava lendo folhas inteiras, para apertar na mão do indivíduo tomado repentinamente por espanto. Da *Metafísica do conhecimento* de Nicolai Hartmann, um livro de que gostava muito, ele consumiu vários exemplares dessa forma. Karl Reinhardt, que tinha escutado isso de Maria Scheler, contou-me certa vez como Scheler costumava começar o seu dia: com as mãos trêmulas nos botões de sua blusa ou atando a sua gravata, ele falava incessantemente em voz alta, ensaiando, rejeitando, ousando possibilidades do pensamento que ele perseguia em suas consequências mais extremas - alguém constantemente em atividade, alguém que recebia incessantemente a visita da filosofia.

Talvez ele nunca tenha sido totalmente justo com Husserl (assim como Husserl não o foi com ele). A retomada husserliana do modo de colocação de questões próprio ao idealismo transcendental parecia-lhe um desvio no caminho rumo às coisas mesmas. Ele era o seu antípoda. Todavia, ele reconheceu bem cedo o gênio de Heidegger. Isto talvez venha a ser provado um dia por meio de sua confrontação com *Ser e tempo*, que foi preservada em manuscrito e que, quando ele morreu, estava preparada para os *Philosophische Anzeiger* (Indicadores filosóficos). Por sua parte, depois de ter abandonado a compulsão escolar de Husserl, Heidegger também viu claramente a potência filosófica de

Scheler. A dedicatória póstuma de seu livro sobre Kant[13] o demonstra, na medida em que festeja a "força desprendida" deste pensador. O diálogo real do homem de cinquenta anos com o homem de trinta não teve mais lugar. No entanto, uma base comum para tanto estava presente.

Pois a distinção scheleriana entre as diversas relatividades existenciais não perseguia qualquer modo de questionamento transcendental, mas visava à construção da própria realidade. Poder-se-ia iniciar aqui o diálogo com Heidegger, que começava precisamente naquela época a colocar à prova a autoconcepção transcendental de *Ser e tempo*. Os dois tinham em comum o fato de não partirem da autoconsciência, mas daquilo que tornava possível pela primeiríssima vez uma tal autoconsciência, assim como a postura teórica. Scheler criticava o dogmatismo na teoria da percepção "pura". Ele via na percepção adequada aos estímulos o resultado final idealizado de um grande processo de moderação, que tinha ocorrido com a fantasia pulsional excessiva, e deduzia deste excesso pulsional atravessado por tudo a experiência do espaço puro e do tempo vazio. O questionamento crítico ontológico do ser como presença à vista levado a termo por Heidegger aponta em uma direção semelhante. Será que Scheler estava em condições de seguir o modo de questionamento ontológico heideggeriano e ir além do dualismo entre ímpeto e espírito? Será que Heidegger teria tornado utilizável a análise scheleriana das ciências para seu próprio modo ontológico de questionamento? O diálogo prossegue. Em 1928, ao receber a notícia de sua morte, Heidegger fez espontaneamente um necrológio para Scheler, que terminava com a sentença: "Uma vez mais se perde na escuridão um caminho da filosofia".

Max Scheler era um dissipador. Ele tomava e dava. Ele era infinitamente rico - mas não retinha nada. Ele sempre vivia em planos e anúncios de novos livros que nunca apareciam. Por ter anunciado a uma antropologia filosófica, depois de sua morte prematura, as pessoas alimentaram a expectativa de que sua *magnum opus* emergiria da obra póstuma. Comitês foram formados. Surgiu um primeiro volume de textos póstumos. Coisas maravilhosas, sobre a morte e a sobrevivência, sobre o sentimento de vergonha, sobre modelos e líderes e assim por diante - em verdade, todos trabalhos prévios oriundos de seu tempo mais genial de criação, pouco antes da Primeira Guerra Mundial. Uma nova grande edição de seus escritos começou a ser feita depois da Segunda Guerra Mundial, organizada por sua viúva, Maria Scheler, cuidadosamente dirigida e tratada. Entrementes, a edição deve prosseguir com rapidez. Ninguém pode editar, porém, uma obra póstuma que não existe. Se não nos estão reservadas surpresas, precisaremos nos contentar com aquilo que há muito conhecemos - com o que há muito não é suficientemente conhecido.

---

13. Gadamer tem em vista aqui o livro *Kant e o problema da metafísica*, escrito por Heidegger em 1929 e dedicado a Max Scheler *in memoriam* (N.T.).

3

Rudolf Bultmann

Quando a ordem "pour le mérite" elegeu Rudolf Bultmann em 1969 como um de seus membros, Bultmann já estava com uma idade avançada, 85 anos, e só podia continuar participando à distância de nossas atividades. Não obstante, ele saudou com grande satisfação o acolhimento em nosso círculo de eruditos, pesquisadores e artistas e nos comunicou seu pleno interesse em participar. Em verdade, como um baluarte da pesquisa ligada ao Novo Testamento, ele já tinha conquistado há muito tempo o apreço mundial. A tensão propriamente dita, porém, à qual o teólogo de porte se vê exposto, a tensão por ser pesquisador - historiador, filólogo e homem de ciência - e por ocupar ao mesmo tempo uma cátedra em missão eclesiástica, acompanhou particularmente Rudolf Bultmann durante toda sua vida com uma agudeza particular. Assim, o reconhecimento científico representado pelo acolhimento na ordem, um acolhimento que tinha sido decidido em um espaço completamente alheio à Igreja, por indivíduos laicos, teve um valor particular para ele.

Bultmann veio de um presbitério evangélico-luterano em Oldenburgo. Nascido em 24 de agosto de 1884, passou sua infância e seu tempo de escola por lá, para, então, realizar seus estudos de teologia em Tübingen, Berlim e Marburgo. Ele recebeu sua influência marcante da grande escola teológica de Marburgo, em particular de Jülicher, Wilhelm Hermann e Heitmüller, e, depois de quatro anos em Breslau, onde trabalhou pela primeira vez entre 1916-1920 como professor universitário, e um ano em Giessen, voltou para Marburgo em 1921, para a cidade à qual ele permaneceu fiel até o fim de sua vida. Nas últimas décadas, Bultmann viveu em grande recolhimento, em particular depois que a doença e a morte de sua esposa o deixaram sozinho. Ele morreu na idade abençoada de 92 anos, no dia 30 de julho de 1976, voltado de maneira atentamente participativa até seus últimos anos para as suas crianças, alunos, amigos e para a vida espiritual.

Assim, por meio século, ele emprestou sua presença a Marburgo, a universidade protestante mais antiga da Alemanha. A fecundidade única, que ele desenvolveu como mestre de muitas gerações de teólogos, continua viva até hoje nos animados encontros que reúnem todo ano os antigos marburguianos. Seu carisma pedagógico não podia ser separado da produtividade de sua força in-

vestigativa, e, em particular, de seu prazer questionador incansável e de sua seriedade concentrada. Quem ouviu um dia uma de suas preleções, participou de seu seminário (com frequência superlotado) ou se deparou com ele mesmo na missão eclesiástica da pregação, sentiu-se imediatamente empolgado. Não havia nada de *pathos* ou de arte retórica. Eram próprios a ele uma sobriedade extrema, uma perspicácia penetrante e por vezes um humor caloroso, por vezes um humor iracundo. Mas precisar-se-ia ter vivenciado, quando ele, em uma preleção exegética, lia o texto da Bíblia em grego e em sua tradução, como se o fizesse totalmente para si apenas, e só para refletir sobre isto. Que tensão não havia aí no ar, uma tensão que não cedia nem mesmo quando se misturava, então, na interpretação, a erudição mais espantosa e a perspicácia mais sutil com o escárnio mais implacável em relação a seus colegas teólogos. E quando ele conduzia os seus debates minuciosos, incisivos e aguçados, aberto para todo e qualquer discurso contrário, com sua própria réplica disparando setas como um raio por detrás das nuvens azuis - isto era um espetáculo. Não, não se tratava de nenhuma peça de teatro. Tínhamos algo totalmente sem encenação, uma peça de probidade paradigmática.

Foi essa probidade inflexível que o protegeu dos riscos do elemento edificante, do *pathos* e da rotina, riscos que costumam se instaurar tão facilmente no exercício eclesiástico. Foi a mesma probidade inflexível que lhe emprestou a sua força nos tempos de tentação, tempos com os quais ele se confrontou, em particular na luta da Igreja na época de Hitler, mas também nos conflitos sem fim com as instâncias eclesiásticas antes e depois do Terceiro Reich.

A organização de sua vida como erudito foi de uma disciplina sem precedentes e de uma extrema vontade de economia. Ele passou para o papel uma parte não diminuta de sua produção científica no verso em branco das contas pagas, em cartas respondidas, sim, mesmo na parte interna aberta de envelopes de carta. Mas ele era o mais econômico possível com o tempo. Sem reduzir o gozo da vida, sem deixar a vida em família, a vida com os amigos e junto ao copo de vinho, Bultmann manteve a mais rigorosa divisão do tempo. Mesmo seu tempo livre era significativamente planejado e preenchido. Obviamente, todas as suas viagens eram preparadas de maneira exata e realizadas com a maior planejabilidade possível. Seu período de descanso anual que, mais tarde, por problemas de coluna, ele realizava regularmente no Schwarzen Bock em Wiesbaden, continha um programa de leitura estabelecido de maneira exata a partir dos mais diversos âmbitos da arte e da ciência. Estava entre as suas paixões nos tempos livres, ao lado das horas de leitura diariamente mantidas de maneira consequente e dedicadas antes de tudo à literatura clássica, mas também à literatura moderna, a viagem imaginária, para algum lugar no mundo distante, com uma escolha exata dos trens que pegaria, dos hotéis nos quais ficaria, e, naturalmente, antes de tudo, com uma preparação histórica e histórico-artística extremamente exata para todos os pontos turísticos que ele encon-

traria: uma mistura única de fantasia e pedantismo, este dom de fadas do erudito nato. Que estupenda reunião e enriquecimento constante do próprio saber ainda estava em jogo aqui?!

E com toda a seriedade. Seria preciso um experto para mostrar como se constrói a obra erudita do grande exegeta. Ela começa com a monografia sobre o estilo dos sermões de São Paulo e da diatriba cínico-estoica (1910) – e o método histórico-formal da teologia histórica de outrora, que alcançou um ápice representativo com a obra modelo bultnammiana de 1921, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (*A história da tradição sinóptica*), já foi enriquecido com essa monografia. Mesmo mais tarde, sobretudo por meio de inúmeras contribuições histórico-conceituais que o especialista no Novo Testamento soube fazer interagir com toda a grande literatura e com toda a linguagem da Antiguidade grega, Bultmann demonstrou sua maestria no exercício do artesanato filológico. Grandes realizações exegéticas, antes de tudo o comentário mantido por quase duas décadas ao Evangelho de João, mostram-no à altura da arte histórico-crítica. Mesmo que não tenha sido nenhum pensador teológico de cunho próprio, ele permaneceu um grande filólogo e um humanista realmente convencido. A filosofia grega e a literatura grega estiveram para ele constantemente presentes, e quando, depois de 1945, ele teve de apresentar suas ideias para a reorganização da Universidade de Marburgo, colocou com uma radicalidade decidida a tradição humanista no centro de suas sugestões.

E, no entanto, ele não foi apenas um filólogo, mas um real pensador teológico, cujas reflexões giravam constantemente em torno dos problemas metodológicos da teologia e de sua relação com a filosofia. Em sua juventude, no tempo da Primeira Guerra Mundial, a crise do historicismo estava no ar. A expansividade violenta, com a qual poli-historiadores como Wilhelm Dilthey e Max Weber, grandes filólogos como Willamowitz, historiadores como Theodor Mommsen e Eduard Meyer, teólogos como Adolf von Harnack e Ernst Troeltsch tinham descerrado e divido entre si o universo histórico, tinha se esgotado. Figuras refletidas, tal como Werner Jaeger e Karl Heinhardt, Karl Barth e Friedrich Gogarten, levantaram sua voz. O jovem teólogo Rudolf Bultmann já estava há muito tempo à procura de um modo de colocar em ressonância o seu engajamento religioso aprofundado e a sua probidade científica. Assim, dois encontros foram decisivos para ele: o primeiro com a teologia dialética, em particular com o comentário de Karl Barth à *Carta aos Romanos*, e o segundo com a filosofia da existência, em especial com Martin Heidegger, nos anos de colaboração frutífera em Marburgo. Manter a tensão dada com esses encontros significava um desafio. Foi essa tensão que indicou o caminho tão contestado, seguido pelo pensador teológico Rudolf Bultmann.

O que o unia a Karl Barth, o teólogo reformador, era mais claro em termos negativos do que positivos. A correspondência estabelecida entre estes dois teólogos de um tipo acentuadamente marcado e extremamente diverso, uma

correspondência que temos hoje diante de nós, reflete os dois: um novo modo de levar a sério a palavra da anunciação juntamente com a recusa ao fato cultural da religião, à exigência de uma teologia natural ou filosófica, assim como ao ativismo político-social de um "mundo cristão" e de um tempo de provação mundial. De maneira mais radical do que Lutero, Bultmann só conhecia no fundo um sacramento: o sacramento da palavra. Todo o seu esforço exegético estava voltado para dar voz a essa palavra da anunciação, para si mesmo e para os outros – mas de tal modo que o compromisso com a probidade científica e a clara racionalidade de seu ser pessoal mantinham afastada toda e qualquer posição arbitrária.

A autocompreensão na fé não era apenas a meta pedagógica do Mestre Bultmann, mas também o critério sob o qual ele estabeleceu sua própria obra científica[14]. Assim, ele mantinha afastado como "mitológico" tudo aquilo que não lhe servia. E mesmo os autores do Novo Testamento, antes de tudo os que lhe eram mais caros, São Paulo e São João, não funcionavam para ele tanto como testemunhas da mensagem sagrada, mas mais como parceiros de um diálogo teológico, com cuja autocompreensão ele se sabia em consonância. Com isso, no Evangelho de João, ele retirou interpretativamente do discurso sobre a expectativa do fim toda a dimensão temporal. O tempo final é agora o "instante" do chamado, no qual o *simul iustus simul peccator*[15] pode despertar. Ele ia por vezes tão longe na eliminação do momento temporal da escatologia de João, que chegava a duvidar a tal ponto da autenticidade do texto do Evangelho, que ele mesmo tomava os discursos de despedida de Jesus como um adendo mitologizante de um redator do Evangelho, que induzia em erro e que inventava de maneira fantasiosa o antigo retorno.

Não era de espantar que a radicalidade dessa probidade extremamente própria acabasse por colocá-lo em conflito com compreensões mais ingênuas da fé e com as instâncias eclesiásticas. E, contudo, foi uma supresa para ele, e para os seus amigos, quando a publicação de sua conferência dada a serviço da Igreja sobre a "Desmitologização do Novo Testamento" desencadeou uma verdadeira tempestade. O correio diário por ele recebido logo subia rapidamente à casa das centenas de cartas. Para ele mesmo e para seus alunos, essa conferência não era senão a elaboração provocante – que acabou se tornando talvez algo provocativa – dos princípios de sua práxis exegética desde sempre exercitada: uma formulação do princípio hermenêutico de que a compreensão precisa ser tradução em uma outra língua, se é que ela deve ser realmente compreensão –

---

14. Cf. quanto a este ponto a minha contribuição "Para a problemática da autocompreensão". In: *Ges. Werke*, vol. 2, n. 9.

15. Em latim no original: justo e pecador ao mesmo tempo (N.T.).

um problema metodológico, não um problema dogmático, para não falar de heresia ou paganismo.

Foi graças ao segundo encontro importante de sua atividade como pensador teológico, ao encontro com Martin Heidegger, que ele não se sentiu apenas convocado, mas também capaz de relatar simplesmente com suas próprias palavras a linguagem mitológica da Bíblia e da anunciação bíblica, e que ele soube justificar, além disso, a clareza metodológica de sua posição exegética.

Aqui não é o lugar para descrevermos a atmosfera marburguiana em torno de Heidegger e a dinâmica de doação e retorno que teve lugar outrora entre Heidegger e Bultmann[16]. Bultmann apropriou-se à sua maneira da análise existencial do ser-aí humano, que ele deduziu da doutrina heideggeriana e de *Ser e tempo*. Essa análise forneceu-lhe os meios conceituais para articular sua própria autocompreensão na fé e o trabalho teológico que tinha essa autocompreensão por meta. Aquilo que é atribuído ao que é colocado sob o chamado da fé não aponta para nenhum saber objetivante, para nenhuma disponibilidade. As estruturas elaboradas pela analítica existencial do ser-aí, as estruturas do cuidado, da antecipação da morte, da temporalidade e da historicidade, foram consideradas por Bultmann como os elementos de uma compreensão filosófica da existência, que também teriam para o teólogo uma verdade impassível de ser antecipada, justamente porque esses elementos pretendiam ser determinações existenciais e não ideais existenciais.

Esta sua posição foi contestada tanto pelo lado dos teólogos quanto pelo lado dos filósofos, por Karl Barth tanto quanto por Emil Brunner e, por exemplo, por Karl Löwith. De fato, o colorido agostiniano e kierkegaardiano da analítica existencial de Heidegger era inconfundível. Pesava bastante o fato de o próprio pensamento de Heidegger ter prosseguido em uma direção totalmente diversa. A primeira exposição da questão do ser trazida por *Ser e tempo* foi o ponto de partida de uma longa série de experimentos de pensamento que desabonam toda compreensão antropológica de sua primeira grande obra. Nesse caso, seria preciso que interessasse verdadeiramente à teologia saber como agora, ao invés da propriedade do ser-aí, dominam o pensamento do pensador mortais e imortais, mito e saga, poesia e linguagem, Hölderlin e os pré-socráticos. Rudolf Bultmann não podia segui-lo neste ponto.

Na confrontação que sempre se inflamava uma vez mais com Karl Barth, ele insistia no fato de o teólogo necessitar de uma conceptualidade clarificada. Somente a filosofia tem uma tal conceptualidade a oferecer à autocompreensão na fé, na medida em que ela eleva ao conceito a estrutura universal da compreensão do ser-aí. Assim, ele se manteve com perspicácia junto à cla-

---

16. Ver, quanto a isto, "A teologia marburguiana". In: *Ges. Werke*, vol. 3, n. 11.

reza um dia conquistada, firme através de todos os conflitos teológicos nos quais a sua probidade o enredou, seja com Karl Barth, seja com Karl Jaspers, cuja crítica à desmitologização Bultmann rechaçou com superioridade, seja contra as tendências de seus próprios alunos de acentuar, uma vez mais, de modo ainda mais intenso a dimensão histórica na pesquisa voltada para o Novo Testamento ou de tirar consequências dogmáticas que o aproximavam do Heidegger tardio ou mesmo de Hegel. Era só com ceticismo que ele perseguia algo deste gênero - mas também com aquela boa vontade pronta que é própria àquele que não sabe sobre a finitude e historicidade do homem apenas em teoria.

A vida sacramental da Igreja, seu simbolismo tanto quanto sua dogmática, permaneceu para o exegeta incansável bem longe no pano de fundo. Todavia, ele conservou sua probidade extrema e o ponto de verdade de suas intelecções para além da morte, quando, segundo o seu próprio testamento, nos festejos fúnebres eclesiásticos, fora do âmbito da música clássica, só se ouviu o canto paroquial e a palavra da Santa Escritura: ganharam voz palavras do Antigo e do Novo Testamento, que emprestaram a esta longa vida preenchida uma lembrança silenciosa.

4
Karl Jaspers

Karl Jaspers morreu no dia 26 de fevereiro de 1969 em Basileia, poucos dias depois de seu aniversário de 84 anos. Ele ensinou e atuou por duas décadas em Basileia e conquistou fama internacional como escritor filosófico por meio de um grande número de conferências, ensaios e livros que apresentavam o grande estilo de um moralista. Em particular, sua tomada de posição em relação a questões atuais da vida pública e cultural entregou-lhe uma ressonância ampla e retumbante. Não obstante, Karl Jaspers esteve ligado por toda a sua vida e obra de uma maneira indissolúvel a Heidelberg. Nessa cidade, ele passou a maior parte de seu tempo de estudo. Na clínica psiquiátrica de Heidelberg, foi assistente científico. Em 1913, ele defendeu sua tese de habilitação à docência em Heidelberg e se tornou em 1921 professor de Filosofia. Depois de sua exoneração em 1937, continuou vivendo naquela cidade. Quando começou a reconstrução, em 1945, Jaspers foi restabelecido em seu cargo, tendo ensinado os primeiros anos depois da guerra nessa universidade, até seguir, em 1948, o convite para trabalhar na Universidade de Basileia, que ele não tinha podido aceitar mais cedo por conta das relações de guerra.

Se quisermos honrar suas realizações filosóficas, precisamos ter inicialmente consciência de que, com a sua pessoa, impôs-se outrora um *outsider* da vida filosófica em Heidelberg. A Universidade de Heidelberg era naquela época um dos altos burgos do neokantismo dominante. Em particular no tempo do grande desenvolvimento da economia nacional e das ciências sociais experimentado por Heidelberg no começo do século XX, Wilhelm Windelband também tinha conseguido estabelecer um forte perfil para a filosofia de Heidelberg. Foi ele o primeiro a estender o pensamento transcendental da filosofia kantiana sobre o amplo campo das assim chamadas ciências da cultura. Como mestre, Windelband reuniu à sua volta um grande número de estudantes talentosos, como, por exemplo, Emil Lask, Paul Hensel, Julius Ebbinghaus, Richard Kroner, Ernst Hoffmann, Fiodor Stepun, Eugen Herrigel, Ernst Bloch e Georg Lukács, diagnosticando com uma visão correta o despertar de um novo interesse filosófico por Hegel, consumado neste círculo. Completamente sob o domínio de seu sucessor, Heinrich Rickert, a filosofia do valor do sudoeste alemão se irradiou para todo o mundo como uma variedade do neokantismo. No contexto desta escola neokantiana, não havia lugar algum privilegiado para as ciências

naturais e, em particular, para a ciência da alma humana. Assim, Karl Jaspers cresceu em Heidelberg fora dessa escola. Começando como médico e pesquisador no campo da psiquiatria, ele se tornou, por fim, o caso raro de um professor de filosofia, que não tinha se doutorado na disciplina Filosofia, mas que era doutor em Medicina. Foi somente por ocasião de seu aniversário de 70 anos que a Faculdade de Filosofia de Heidelberg lhe concedeu a dignidade de um Dr. Phil. *honoris causa*.

A primeira grande obra de Karl Jaspers ainda se encontra no campo da ciência psiquiátrica: a sua *Allgemeine Psychopatologie* (Psicopatologia geral, 1913; 4ª edição completamente revisada, 1946). Já esta obra mostrava os dons específicos de seu espírito abrangente e ordenador. Sua exposição das tendências multifacetadas da investigação no campo conjunto da psicopatologia não revelou-lhe apenas como um homem, para o qual toda unilateralidade dogmática era suspeita e odiável – ela emergiu muito mais de um impulso profundo de seu ser: de uma requisição própria a um querer saber universal, que não é inteiramente habitual para a visão filosófica sempre voltada para a frente. De fato, o sentido sóbrio para os fatos oriundo de sua terra natal oldenburguiana também estava presente em Jaspers. O olhar lúcido e observador que dirigia para o que se achava à sua frente, o olhar atento, crítico e antes de tudo ávido por avaliar o outro, por encontrar o seu "ponto", também caracterizava sua lida com o mundo. Ele era um leitor gigantesco. Em Heidelberg, mesmo depois que ele partiu, as pessoas continuaram mostrando por muito tempo o pequeno banco na livraria Koesterschen, situada na Hauptstrasse, na qual este homem da mais rigorosa e cuidadosa divisão do tempo passava uma tarde todas as semanas, examinando todos os novos lançamentos. Ele sempre separava para si um pacote enorme de livros e era efetivamente espantoso de quantas coisas ele tomava conhecimento por meio de sua própria leitura. É compreensível que, para um homem com o seu leque de interesses, a figura demoníaca de Max Weber, o último poli-historiador no campo das ciências da cultura que o mundo viu, tenha se mostrado como o grande modelo; um modelo que ele procurou imitar com admiração. Em Max Weber veio ao seu encontro a autodisciplina férrea de um grande investigador, que impelia para frente produtivamente por todos os lados o seu anseio universal por saber – até os limites que lhe eram impostos por seu ascetismo científico e por sua probidade metodológica.

Nesse caso, para a necessidade jasperiana de um cômputo filosófico, o profundo irracionalismo que se achava por detrás da grandeza quixotesca do defensor da "sociologia como ciência livre de valores" acabou por representar um verdadeiro desafio. Tal desafio tornou-se o impulso permanente de seu pensamento, que se desdobrou em sua *Filosofia*. No entanto, a primeira obra filosófica maior a tornar Jaspers conhecido como filósofo, a *Psychologie der Weltanschauungen* (*Psicologia das visões de mundo*) de 1919, permaneceu ainda no limiar do novo aprofundamento filosófico para o qual ela o

impeliu. Como sucessor de Dilthey, mas também na vizinhança da metodologia da construção típico-ideal, que Max Weber tinha fundamentado, Karl Jaspers analisou nessa obra as "posturas e as formações de mundo" que, emergindo da experiência humana de vida, dão o perfil ao pensamento filosófico. Este não era tanto um prosseguimento do caminho weberiano-diltheyano de uma ciência filosófica, que transformava a filosofia em objeto de uma teoria científica – e que é conhecida como sociologia do saber tanto quanto como tipologia antropológica. A tipologia de Jaspers implicou muito mais uma oposição filosófica em relação à fundamentação da filosofia em um princípio, por exemplo, na "consciência em geral", na palavra mágica da filosofia transcendental neokantiana. Ainda que sob a forma de uma tentativa tipológica de pensamento, Jaspers, em sua *Psychologie der Weltanschauungen* (*Psicologia das visões de mundo*), introduziu explicativamente na filosofia temas e modos de questionamento, que não tinham qualquer lugar na autocompreensão metodológica do neokantismo dominante. Problemas fundamentais humanos antiquíssimos, tais como liberdade, culpa, morte, obtiveram uma nova distinção como as assim chamadas situações-limite, nas quais a razão teórica se enreda em contradições, se conscientiza de seus limites, e nas quais a existência humana busca e encontra seu ponto de apoio a partir de fontes mais profundas. Assim, o primeiro livro filosófico de Jaspers refletia em primeira linha um dos grandes acontecimentos filosóficos do início do século XX: a descoberta de Sören Kierkegaard, do grande crítico do idealismo alemão. Naquela época, esse significativo escritor filosófico ficou conhecido na Alemanha por meio da edição de suas obras feita pela editora Diederich e preparou aquele colapso do idealismo, que irrompeu com as tempestades da Primeira Guerra Mundial que se abateram sobre o otimismo cultural da época liberal e abalaram a consciência cultural da Europa meridiana. Kierkegaard é onipresente no livro de Jaspers. O "Relatório Kierkegaard", que forma um dos capítulos do livro, comunica pela primeira vez – e isto aconteceu mais ou menos ao mesmo tempo que o despontar da teologia dialética – o novo *pathos* da "existência".

Nos dez anos posteriores à Primeira Guerra Mundial, Jaspers se impôs cada vez mais na Heidelberg neokantiana. A presença do internacionalmente famoso Heinrich Rickert e do extraordinário historiador da filosofia Ernst Hoffmann não tornou fácil uma tal imposição. Já em meus próprios anos de estudo, porém, se é que posso entrelaçar aqui esta experiência pessoal, Heidelberg passou a ser cada vez mais representada por Karl Jaspers nos círculos das outras universidades que possuíam estudantes de filosofia. Naquele momento, contudo, Jaspers ainda não tinha publicado senão pouca coisa em termos filosóficos – um fenômeno impressionante: o fundador e representante propriamente dito daquilo que se denominou filosofia da existência só era perceptível nesta década por meio da voz viva de suas aulas. Quando surgiu em 1927 o livro *Ser e tempo*, de Martin Heidegger, e a "filosofia da existência" se associou a esse livro como críti-

ca revolucionária à tradição, só os iniciados sabiam que havia aí um novo emprego filosófico, no qual, em verdade, Kierkegaard e os temas filosóficos da recepção kierkegaardiana de Jaspers eram inconfundíveis, mas que formava o ponto de partida de um novo modo de questionamento fundamental, que remetia *para dimensões totalmente diversas. Para o grande público, o livro se mostrava* como filosofia da existência. O solo para esta apropriação "existencial" de Heidegger, porém, foi preparado antes de tudo por Karl Jaspers, que repetia como mestre acadêmico a dialética existencial de Kierkegaard em Heidelberg.

Somente anos mais tarde, Jaspers destacou-se uma vez mais literariamente. No ano de 1931, ele publicou como o número 100 da série de livros organizada pela editora Goeschen o escrito *Die gestige Situation der Zeit* (A situação espiritual do tempo), um livrinho dotado de um efeito violento, cuja fundamentação teórica anunciava a própria contribuição filosófica de Karl Jaspers. Em verdade, em suas linhas fundamentais, a pequena obra era em muito uma confrontação crítico-cultural com a "era da responsabilidade anônima" e comentava em observações expressivas as correntes e tendências dominantes da vida social. Seu cerne propriamente dito, porém, achava-se naquilo que era indicado pelo conceito de "situação" presente no título. Naquela época, era mais do que elucidativo dizer que uma situação não pode ser simplesmente objeto de conhecimento científico. De maneira por demais evidente reside neste conceito de situação o elemento abrangente e envolvente que veda ao sujeito investigador a distância em relação ao mundo dos objetos. De maneira por demais evidente, a essência de uma "situação" exige um saber que não possui a objetividade de uma cientificidade anônima, mas que é marcado por um horizonte e por perspectivas, por engajamento e intelecção esclarecedora. A voz do moralista Karl Jaspers, uma voz que se tornou audível aqui pela primeira vez, encontrou nesse livro, ao mesmo tempo, a sua legitimação teórica.

Não obstante, foi uma autêntica surpresa quando em 1932, em um texto em três volumes, Jaspers despontou com sua obra capital, à qual ele deu o título puro e simples de *Philosophie* (Filosofia). Um título é frequentemente um programa. Esse título maximamente genérico e aparentemente o mais sem cor que um livro filosófico em geral pode ter também soava como um programa – certamente não como o programa de um sistema, mas certamente como a declaração programática de uma recusa à sistemática tradicional da filosofia e como centralização do movimento do pensamento estabelecido na existência daquele que filosofa. O todo desses três volumes é perpassado por um ímpeto meditativo. É preciso se deixar levar pelo movimento filosófico e segui-lo passo a passo. De maneira característica e intencional, falta a essa grande obra em três volumes um índice temático genérico e detalhado. Somente os diversos capítulos possuem ao alto algo deste gênero. O autor queria manifestamente dificultar e desacreditar a orientação por aquilo que ele estava dizendo – ou expresso em termos positivos: ele queria impor a participação no curso meditativo.

A isto também corresponde o seu estilo. Quem considerar as publicações de Jaspers com vistas à gênese e ao amadurecimento de seu próprio estilo descobrirá, em verdade, nas publicações mais antigas, alguns elementos que constituiriam mais tarde o caráter próprio ao seu estilo extremamente pessoal. Por exemplo, aquela generalização distanciada, que torna o "se" impessoal o portador do enunciado, e as paráfrases seletivamente acumuladas por ele utilizadas. Tudo isto, porém, é agora vinculado ao rigor de uma vontade estilística que empresta às suas frases uma estrutura cristalina. Sobriedade nórdica segue lado a lado com um *pathos* quase festivo. Cada frase de Jaspers soa agora pessoal e ao mesmo tempo material de uma maneira inimitável. Assim como o fogo resplandecente de uma pedra preciosa irradia por suas mil facetas, a clareza de grãos finos da experiência, da compreensão e do movimento existencial também reluz das frases da *Philosophie* (Filosofia) de Jaspers. Trata-se de um estilo de paráfrases. Sem um formalismo rígido, contudo, extremos são a cada vez formulados, para tornar visível a verdade no centro. Um pensar, que se tece incessantemente, busca quebrar todos os construtos dogmáticos e conquistar a amplitude de um horizonte aberto no suave bater das ondas da reflexão. Jaspers adorava, por exemplo, introduzir a colocação de um problema escrevendo: "Precisamos perguntar..." Com isto, ele se move em meio às possibilidades de pensamento, levando muitas coisas em conta. Não para permanecer a uma distância não obrigatória, mas para tornar visível no espelho da reflexão aquilo que não é mais reflexão, mas exige decisão e imperatividade existencial.

A grande obra filosófica de Karl Jaspers repete as linhas fundamentais da sistemática filosófica de Kant e isto não acontece por acaso. O primeiro volume de sua obra, intitulado "Orientação mundana", mostra sob a denominação "Consciência em geral" os limites da razão teórica, isto é, os limites da extensão científica de um saber impositivo. Nesta medida, ele corresponde ao estabelecimento de limites empreendido pela *Crítica da razão pura*. O segundo volume, chamado "Esclarecimento da existência", emprega positivamente as experiências-limite da razão teórica. Assim como Kant se refere à liberdade como fato da razão, um fato que não pode ser demonstrado teoricamente, mas que precisa ser reconhecido sob a requisição do imperativo moral, a existência só chega propriamente a si mesma no interior do pensamento de Jaspers quando ela é abandonada pela anonimidade do conhecimento científico. No solo de uma tal escolha interna da existência abre-se, finalmente, um novo acesso às verdades da metafísica. O terceiro volume da obra, que repete as grandes experiências da transcendência próprias à humanidade na filosofia, na arte e na religião, corresponde, nesta medida, à "visão moral de mundo", que Kant e Fichte tinham erigido em função da certeza racional da liberdade na assim chamada doutrina dos postulados da razão prática. Os temas clássicos da metafísica, Deus, liberdade e imortalidade, que enredavam a razão teórica em contradições insolúveis, obtêm, tal como em Kant no caminho da razão prática,

uma nova legitimação como leitura da escrita cifrada da transcendência à luz da existência autoesclarecida.

Esta *Philosophie* (Filosofia) não envolve mais o gesto de protesto apelativo, com o qual Kierkegaard tinha desafiado o pensamento idealista. No entanto, ela tampouco repete simplesmente a ambivalência irracionalista de Max Weber que, por mais que os tenha ampliado por todos os lados, traçou tão rigidamente os limites da orientação científica do mundo, que as decisões exigidas pela vida do singular precisaram ser hauridas de profundezas diversas daquelas do saber. Precisamente isto se tornou insuportável para a geração à qual Jaspers emprestou sua voz: o fato de a ciência, que Max Weber corporificava com uma violência imperial, entregar a responsabilidade pelo que há de verdadeiramente digno à escolha irracional, porque o ascetismo da ciência assim o exigia. Em contrapartida, Jaspers perguntava sobre o saber, cuja clareza nos guia, quando temos de escolher e de decidir como existência pessoal, com todas as suas vinculações e condicionalidades. Essa pergunta não implica a infinitude do progresso do saber. Justamente a finitude e a condicionalidade de nosso saber são o decisivo. Assim, por detrás do movimento de pensamento deste filosofar, encontra-se a contraposição aguda entre razão e existência, assim como a intelecção de que uma não pode ser sem a outra.

De uma maneira inconfundível, Jaspers segue em suas análises as intuições profundas de Schelling, mestre de Kierkegaard, que reflete, no interior do pensamento idealista, sobre a cisão entre a mera possibilidade da razão e o fundamento inerte da realidade a partir do qual ela vive. Como Heidegger em *Ser e tempo*, Jaspers também fez ressoar um tom novo e inabitual na filosofia; por exemplo, no capítulo sobre "A lei do dia e a paixão pela noite" – de maneira duplamente inabitual na Heidelberg neokantiana daqueles dias. Nesta medida, não foi nenhuma rubrica extrínseca, mas uma caracterização pertinente, quando se considerou Heidegger outrora como um representante da filosofia da existência. Foi aí que o pensamento dos grandes *outsiders* do século XIX, Kierkegaard e Nietzsche, foi introduzido no cerne da filosofia. Jaspers reportou-se precisamente às existências excepcionais representadas por Kierkegaard e Nietzsche, a fim de fundamentar a nova regra de um pensamento existencialmente vinculado. Com isto, ele estava tão pouco inclinado para um decisionismo irracional, tal como o que estava se preparando naqueles dias no interior da vida política, que era só em sua ligação mútua que existência e razão implicavam para ele o jogo recíproco do pensamento. Ele mesmo disse certa vez de sua filosofia que ela pretendia realizar sistematicamente um transcender: "Na orientação filosófica de mundo, a fim de nos levar a pairar acima de todo agrilhoamento possível junto a coisas sabidas no mundo – na clarificação existencial, a fim de lembrar e despertar o que propriamente é o homem mesmo –, na metafísica, a fim de experimentar os últimos limites e evocar a transcendência... Desenvolve-se um pensamento que não é mera-

mente um saber acerca de algo diverso, ao qual o saber se liga como algo alheio, mas um saber que é ele mesmo um fazer, que atua de maneira clarificadora, despertadora ou transformadora". A lógica dessa filosofia, que Jaspers designava como "lógica filosófica" e cujo primeiro volume ele publicou em 1947 sob o título "Sobre a verdade", desenvolve a autoconsciência da racionalidade universal, que se expande com base em um tal movimento existencial. Soou como o amplo desdobramento de uma tal racionalidade universal, quando Jaspers evocou em seguida, em uma grande série de apresentações, a tradição clássica do pensamento filosófico.

A primeira dessas apresentações, que unia o domínio magistral das fontes com uma postura reflexiva soberana, revelou um Nietzsche estranhamente sistematizado. Mesmo o Nietzsche extremamente experimentador, que não se contentava nem podia se satisfazer com nada mediano, foi remetido ao centro cuidadoso desta racionalidade existencial, na qual se clarificam as experiências do ser-humano. Ao livro sobre Nietzsche seguiu-se um livro sobre Descartes, uma espécie de cômputo sobre um grande indivíduo singular, e, então, depois da guerra, entre outras coisas, um livro sobre Schelling e um sobre Nicolau de Cusa. Antes de tudo, porém, foi o primeiro volume de *Die grossen Denker* (Os grandes pensadores) que mostrou aquilo que distinguia Jaspers: o fato de ele expandir de maneira ousada por todo o mundo os limites da discussão filosófica. Talvez só um espírito que tivesse sido educado de tal modo na razão observacional como o psiquiatra Karl Jaspers poderia ousar ultrapassar a tradição europeia da filosofia e o conhecimento conquistado a partir das fontes, evocando as grandes testemunhas do pensamento humano nas culturas elevadas da Ásia. Jesus, Buda e Confúcio apareceram ao lado de Sócrates, o "homem normativo" da tradição filosófica ocidental. Quem está em condições de, sem a sonoridade originária de uma língua, perceber o perfil filosófico de um pensamento possui um dom próprio. Gostaria de denominá-lo o pensamento fisionômico que não sabe ler a partir das palavras, mas sim a partir dos traços. Com certeza, uma tal interpretação não consegue apreender a única coisa dizível depois do afastamento particular de um discurso articulado, mas ela consegue antes desvendar e descrever o ímpeto para a claridade, que se encontra em todos os movimentos humanos de pensamento. Há algo desproporcional nessa realização de uma racionalidade universal que dissimula espaços e tempos e segue uma certeza interna que, contudo, requisita – em toda veneração do que é grande – algo jurisdicional para si. Existência responde a existência. Mesmo em sua confrontação com a tradição da filosofia, Jaspers já era o grande moralista que ele se tornou em suas décadas na Basileia como escritor político.

É bastante estranho que se conheça e aprecie tão pouco em nosso país a figura do moralista em sua própria legitimidade. A palavra e a coisa mesma provêm do mundo cultural francês e os grandes exemplos de Montaigne ou La Rochefoucauld são desconhecidos do mundo alemão de hoje. Schopenhauer

e Nietzsche, que viram neles os seus grandes modelos, permaneceram *outsiders* da tradição escolar da filosofia. O que distingue Karl Jaspers é o fato de ele ter sido ao mesmo tempo um mestre filosófico superior e um moralista. Seu espírito abrangente, para o qual estava à disposição a grande arte de um discurso amplamente fluente e sutilmente acentuado, precisou experimentar neste caso o destino da finitude, um destino que ele nunca esqueceu, mesmo junto à impossibilidade de consumação de sua vontade de saber. Ao primeiro volume da *Philosophische Logik* (*Lógica filosófica*) não se seguiu nenhum segundo; ao primeiro volume de *Die grossen Denker* (Os grandes pensadores) só foi aduzido o programa de um segundo volume, do qual espero que ainda venhamos a ler fragmentos escritos – além das assim chamadas apresentações particulares.

Mas não é apenas em um tal sentido extrínseco que se impõe àquele que honra a realização de vida e o ser da essência de Karl Jaspers a seguinte sentença: "Não há nenhum fim".

5
Hans Lipps

Hans Lipps precisa ser apresentado ao leitor de hoje com algumas palavras. Os especialistas conhecem dele – o que não é de modo algum suficiente – dois livros não muito abrangentes, nos quais se fala de maneira estarrecedoramente direta de questões metafísicas, lógicas e, antes de tudo, fenomenológico-linguísticas. A esses livros aliam-se duas coletâneas de ensaios organizadas postumamente e editadas pela Vittorio Klostermann.

Todos esses livros possuem uma marca inconfundível. Eles não introduzem o leitor. Eles não preparam ninguém para aquilo de que se falará. Inicia-se simplesmente. Acontece muito raramente de Lipps se referir à literatura filosófica específica. Assim, não é de modo algum fácil se informar sobre as ideias de Hans Lipps. Só há uma coisa a fazer: se deixar levar por ele para o interior do diálogo. "Só se pode ser 'transposto' para a filosofia".

Quem o conheceu se lembra do modo impetuoso, com o qual ele se voltava para seu parceiro de diálogo – sem qualquer reserva, sem qualquer floreado retórico, de modo bastante concentrado. Quando dizia o que pensava, os olhos grandes quase saltavam do rosto. E ele sempre disse sem reservas o que pensava. O que ele dizia era sempre inteligente. Mas nem sempre foi inteligente que ele o tenha dito, tal como ele precisou experimentar às vezes com estarrecimento durante o Terceiro Reich. Um original em um sentido decidido. Quando foi convidado para trabalhar como professor efetivo em Frankfurt, Lipps foi morar em um apartamento em Bad Homburg. Quando as pessoas iam visitá-lo por lá e era inverno, ele as recebia em um espaço não aquecido, envolvido em um casaco e em cobertores. Ele tinha ganhado de sua família uma seringueira gigantesca, que lançava seus ramos sobre toda a ampla frente da janela, e estava convencido de que a seringueira não suportava nenhum aquecimento... Ele tinha um carro minúsculo que sabia dirigir com um método arriscado e em ritmo de *staccato* através das ruas de Frankfurt, e no qual ele subia como um verdadeiro gigante. "Eu tenho um metro e oitenta e dois. Essa é minha medida." O leitor reencontra esse estranho *staccato* no estilo de sua prosa: frases curtas, soltas, iniciando abruptamente, terminando de maneira acentuada que, seguindo a compulsão de uma lógica totalmente interna, se seguem. Nunca vi uma escrita que fosse comparável à sua. Poucas palavras, pintadas em proporções gigantescas, ocu-

pavam a página. Só se conseguia decifrá-las à distância. É difícil de imaginar como ele pode ter feito um dia anotações. É difícil manusear um tal gesto de escrita monumental. Na cátedra, em todo caso, ele seguia totalmente ao ditado interno das ideias que se entreteciam. Aí, seu comportamento pessoal era tudo menos jactancioso. Ele não era de maneira alguma autocentrado, encontrava-se completamente junto à coisa mesma e era impelido por um gestual que se descarregava amplamente, cheio de retrocessos. Algo único. Quem o conheceu mais de perto, fala dele com uma veneração sem reserva.

Como é que se deve descrever seu lugar filosófico e sua posição hierárquica no interior da filosofia? Podemos denominar algo extrínseco. Ele nasceu em 1889, foi aluno do célebre ginásio Kreuz em Dresden, era extremamente talentoso tanto em termos artísticos quanto científico-naturais. Depois de algumas outras tentativas, ele dedicou-se finalmente aos estudos de medicina e filosofia, e, em verdade, antes da Primeira Guerra Mundial, em Göttingen. Tornou-se, então, médico, trabalhou como tal na guerra e, em 1921, assumiu o cargo de professor precário de Filosofia em Göttingen.

Sigo a série de seus escritos e deduzo do primeiro escrito dessa série, as *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis* (Investigações sobre a fenomenologia do conhecimento), 1ª parte, "A coisa e suas propriedades" (1927), aquilo que já é revelado pelo título: Lipps era aluno e admirador de Husserl, que tinha ele mesmo ensinado em Göttingen até o ano de 1916. O círculo fenomenológico de Husserl em Göttingen era composto por um grupo intensivo de jovens pesquisadores, aos quais se ligavam outros pesquisadores vindos de fora, como Max Scheler, e admiradores de Munique, tais como Pfänder e Geiger – uma verdadeira "escola" da nova postura de pensamento dirigida para o cuidado descritivo e para a intuição. Depois da morte precoce de Adolf Reinach, o jovem Lipps tornou-se o mais forte representante dessa frutífera fenomenologia de Göttingen. Seus próprios trabalhos, porém, não possuem nada do estilo escolar. Ele distingue-se inconfundivelmente tanto de Husserl quanto de todos os seus seguidores.

Uma coisa, contudo, ele tinha em comum antes de tudo com Husserl e Scheler: a visão. As distinções agudas e sutis, nas quais se movimentavam incessantemente suas análises, mantinham um elevado grau de abstração e, ao mesmo tempo, cobriam um fenômeno formal com fenômenos concretamente intuíveis, que ilustram e articulam passo a passo seus modos de questionamento. O que significa o fato de a coisa possuir propriedades? Ela as possui? Ela é algo por si ou se constitui a partir delas? Esta questão exposta por Herbart, uma questão para a qual mesmo Husserl dedicou análises conhecidas, é retirada por Lipps como que por um salto da abstração lógica e epistemológica e lançada para o cerne do que há de mais concreto. Já neste livro antigo, que foi lançado concomitantemente ao *Ser e tempo* de Heidegger, o mundo da prática tinha o primado metodológico incondicionado. "É antes de tudo sobre o

solo de uma tal lida com as coisas que pode ser concebido aquilo que algo é 'em si'." "O 'ser-na-realidade' não tem apenas a função de um argumento em favor de uma verdade no sentido sublimado, tal como ela se constitui na esfera da consciência pura. Como se uma razão autônoma só fosse inserida em uma realidade brutal". Poder-se-ia prosseguir e reconhecer aí motivos de Nicolai Hartmann (*Metaphysik der Erkenntnis* - Metafísica do conhecimento), 1921, que ele não cita, de Max Scheler (*Die Formen des Wissens und der Bildung* - As formas do saber e da cultura), 1925, que ele cita, e de Martin Heidegger (que ele outrora ainda não podia citar). Mas que despreocupação grandiosa fala a partir do modo como ele mesmo caracteriza no prefácio a sua virada em direção aos "motivos inicialmente encobertos"! "Nisto reside certamente uma virada em relação a certas formulações de Husserl. Acho, porém, que mesmo neste ponto permaneço seu aluno."

De fato, ele percorreu firmemente seu caminho - para usar sua própria fórmula - "entre pragmatismo e filosofia da existência". Ele não permaneceu certamente sem ser influenciado por aquilo que aconteceu na filosofia, em particular pela preparação heideggeriana da questão do ser. Na primeira obra de seu tempo de maturidade, as *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* (Investigações para uma lógica hermenêutica), mostra-se claramente a influência de *Ser e tempo*. Recorre-se aí a Aristóteles e às raízes da lógica enunciativa, a fim de preparar o pano de fundo, a partir do qual é possível destacar a linguagem como a lida viva com as coisas e como realização da existência. A quarta parte, "Palavra e significação", é uma verdadeira contrapartida em relação à célebre *Primeira investigação lógica* de Husserl. Nem expressão, nem sinal, nem qualquer coordenação fixa entre palavra e significação faz jus àquilo que a linguagem é para o homem.

Lipps chegou a preparar por si mesmo um segundo livro para a impressão, mas não chegou mais a vivenciar sua publicação. Ele tombou no dia 10 de setembro de 1941 na Rússia como médico do regimento. O livro *Die menschliche Natur* (A natureza humana) atravessa uma série colorida de fenômenos da psicologia e da antropologia moral. Por detrás dos acentos concisos com os quais apresenta a fenomenologia, o autor revela - mas quase se precisa dizer: ele dissimula - o seu conhecimento incomum do mundo e a amplitude de sua formação.

Sob o belo título plurissignificativo *Die Verbindlichkeit der Sprache* (A imperatividade da linguagem) e sob o título algo sem cor *Die Wirklichkeit des Menschen* (*A realidade do homem*), dois volumes de ensaios consumam a obra por demais concentrada daquele que partiu cedo demais. Essa obra deveria encontrar hoje uma vez mais a sua hora. Pois aquilo que foi empreendido na Inglaterra em consequência de Wittgenstein, Austin e Searle em relação à sondagem realizada na rocha da linguagem não teve em Hans Lipps apenas um precursor, mas uma grandiosa contrapartida - totalmente sem programática.

Trata-se de uma informação quase inesgotável que Lipps conquista a partir da inquirição da linguagem, de suas palavras, locuções, modos de expressão, ditados e funções práticas. É na linguagem - e não em um *a priori* epistemológico - que se sedimenta e deixa apreender para ele a lida com as coisas. Este ouvido para a linguagem e esta visão para seu gestual distinguia Hans Lipps dentre os fenomenólogos. Aprendemos com ele a ver a linguagem na fonte.

6
Paul Friedländer

Quando Paul Friedländer chegou em Marburgo no começo dos anos de 1920 como filólogo clássico, eu estava totalmente envolvido como jovem doutorando de Paul Natorp com a tarefa de inserir o meu próprio estudo inicial dos diálogos platônicos no tema da dissertação que me tinha sido dado por Natorp. Assim, aconteceu de, para a defesa de meu doutorado e para o percurso que se seguiu imediatamente com minha saída de Marburgo para encontrar Heidegger em Freiburg, eu ter empreendido tentativas de trabalhos sobre a filosofia grega, sem que estivesse propriamente preparado para tanto por um estudo de filologia clássica.

Só ficou claro para mim, na lida direta com Martin Heidegger - que tinha se tornado neste ínterim meu professor em Marburgo -, o fato de eu ainda precisar me preparar de uma maneira totalmente diversa, se eu quisesse estar de algum modo à altura de suas ideias filosóficas. Dessa maneira, comecei - em face do peso superior da personalidade filosófica de Heidegger - a duvidar de meu próprio talento filosófico e me decidi a, depois da defesa da tese de doutorado, dedicar-me a um estudo consequente de filologia clássica em Marburgo. Por conta de meus interesses e de minha formação prévia, Paul Friedländer, que estava trabalhando naquela época exatamente no primeiro volume de seu livro sobre Platão, era o homem certo.

Sempre podemos contar muitas coisas quando, como jovens eruditos em gestação, nos lembramos de nossas experiências de estudo com um de nossos professores. Tratava-se de um pequeno círculo de filólogos clássicos que se reunia em torno das preleções e dos trabalhos de Friedländer. O seminário de doutorandos de Friedländer, no qual fui admitido em razão de meu ensaio sobre o *Protreptico* (em sua primeira versão), era formado apenas por três participantes; dentre eles estava o historiador antigo Hans Schaefer, que, como meu colega em Heidelberg, morreu mais tarde em um acidente aéreo na Turquia. Juntos, nós três tínhamos muito o que fazer e aprender. O modo de ser de Friedländer era tudo menos distenso, desembaraçado e natural. Havia algo forçado, contraído em sua essência. Mas ele era um homem extremamente erudito e, no fundo, sociável. Ele estava fazendo a tentativa francamente audaciosa de introduzir em Marburgo, nesta Marburgo sóbria e protes-

tante, um "jour" no qual, sob a proteção segura de sua esposa, se podia participar de fato de uma hora de conversa amistosa e agradável no círculo de notáveis personalidades. Lá encontrei Ernst Robert Curtius, Siegfried Kaehler, Friedrich Klingner, Georg Rohde e ainda um sem-número de outros nomes, de que neste ínterim me esqueci. Minha participação no seminário de Friedländer era muito engajada. Eu admirava o seu sentimento linguístico e também adquiri algo desse sentimento. Com certeza, eu era um estudante com bastante pressa, pois aspirava alcançar depois de minha defesa de tese, olhando para um futuro mais longo, a habilitação à docência em filosofia. Com isto, concluí meus estudos filológicos depois de poucos anos, para atingir esta outra meta. Fui avaliado por Friedländer, Heidegger e Lommatzsch na prova pública para a docência superior: com grande judiciosidade por parte dos examinadores. Meus conhecimentos não eram grandes. No diálogo livre do seminário e, mais tarde, na preparação para a Graeca[17] que era fervorosamente cultivada por Friedländer até sua ida para Halle e que me reuniu com colegas mais jovens de disciplinas vizinhas, mesmo com Georg Rohde, havia uma aproximação amistosa crescente entre mim e Friedländer. Assim, o exterior algo rígido na aparência de Friedländer foi se dissipando. Mesmo quando ele ousava, o que era aliás uma antiga predileção sua, derrubar teses reconhecidas, e isto com tentativas de demonstração perspicazes, as coisas não se davam de tal modo que ele se fechava em relação a contra-argumentos. Aprendia-se realmente com ele de uma vez por todas que a autenticidade de um escrito tradicional só pode ser efetivamente demonstrada em casos muito raros. Mas mesmo quando suas tentativas não se impunham no estilo do *Grande Alcibíades*, aprendia-se de maneira bastante exata a observar; e Friedrich Klingner, com o qual tinha outrora relações de amizade, apreciava e soube frutificar para si de maneira particular justamente este lado do talento de Friedländer.

Ainda hoje encontra-se entre os meus papéis um estudo que escrevi para Friedländer sobre o *Clitofonte* platônico; não pude naturalmente levar a cabo a tentativa de interpretar corretamente a própria determinação desse diálogo, que só muito dificilmente pode ser contestado em sua autenticidade. Atualmente já teria me sentido algo melhor preparado para tanto – contanto que a minha força de trabalho não fraquejasse. Por isto, em um *Livro comemorativo* ao aniversário de 50 anos de Friedländer que permaneceu sem ser publicado, dediquei-lhe uma contribuição que só apareceu pela primeira vez 50 anos depois no âmbito de minhas *Obras conjuntas*[18].

---

17. Trata-se de uma prova pública de grego arcaico que é realizada pelos estudantes de várias disciplinas, como filosofia, teologia protestante e filologia, e que acontece hoje ao final de um curso preparatório de dois semestres (N.T.).

18. "Saber prático". In: *Ges. Werke*, vol. 5 (n. 5).

Naquela época, toda discussão com Friedländer fomentava-me um pouco e funcionava, por assim dizer, como um antídoto contra a *opinio recepta*[19]. Travei contato mais tarde com Werner Jaeger e, em seguida, antes de tudo com Karl Reinhardt, que foi meu amigo e colega de universidade em Frankfurt e em Leibniz. Estes dois homens, Jaeger e Reinhardt, foram opostos extremos, tanto em seu comportamento quanto em sua personalidade, tal como com frequência descrevi. Paul Friedländer, por sua vez, era uma figura totalmente própria. Com certeza pairava sobre todos esses homens a sombra gigantesca de Wilamowitz. Cada um deles, porém, também tinha sua própria postura consciente em relação ao tempo assim como em relação à sua ciência, e, no caso de Friedländer, essa postura envolvia uma veneração particular pelo poeta Stefan George. Este fato, em verdade, quase não desempenhou papel algum em minhas ligações científicas particulares com Paul Friedländer. O que me manteve em contato com ele foi um vínculo muito mais profundo. Ele estimava alguns de meus trabalhos posteriores; mesmo do além-mar, nós nos mantivemos mais tarde em um contato por carta e é para mim inesquecível o instante de sua despedida da Alemanha. Foi certamente em Berlim que essa nossa despedida mútua ocorreu. Ele tinha lágrimas nos olhos e, como em alguns outros casos, as coisas não foram diferentes comigo. Não nos foi reservado qualquer reencontro. Quando estive em 1969 pela primeira vez nos Estados Unidos, revi sua mulher e sua filha e reconstruí com gratidão, a partir da troca de antigas lembranças, a figura deste homem notável e erudito.

Entrementes, a ambição de Friedländer, do jovem aluno de Wilamowitz, de contrapor à obra sobre Platão de seu grande mestre uma outra obra duradoura da arte filológica, que conduzia ao próprio Platão, preencheu-se acima de todas as expectativas. Em sua versão em inglês tanto quanto em alemão, essa obra em três volumes alcançou uma verdadeira onipresença. Ela mostra o caminho a todos aqueles que não buscam em Platão apenas sabedoria escolástica, mas um modelo na ousadia do pensamento tanto quanto da configuração. Para usar a célebre expressão de Alfred North Witehead, ela ensinou muitas pessoas a, em face da grande arte da poesia dialógica platônica, para a qual Friedländer abre os nossos olhos, escrever "notas de pé de página a Platão".

19. Em latim no original: opinião recebida (N.T.).

7
Erich Frank

Erich Frank, durante muitos anos professor precário em Heidelberg e, em seguida, professor efetivo em Marburgo, depois de sua emigração, professor nos Estados Unidos, morreu no verão de 1949 de um ataque cardíaco, ao pisar novamente em solo europeu pela primeira vez em uma viagem de visita.

Na pesquisa histórico-filosófica, Frank conquistou um nome por meio de seu livro erudito e cheio de vida sobre *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (Platão e os assim chamados pitagóricos). Nós também nos recordaremos em particular da extraordinária recensão sobre a obra filosófica central de Jaspers[20], na qual Frank tanto anunciou a sua ligação interna com o filosofar de Karl Jaspers quanto mostrou sua capacidade para a elucidação histórica do presente. Entrementes, porém, ele publicou no além-mar um livro filosófico que apresentou seus próprios interesses filosóficos em um ponto central para ele e para o filosofar atual[21]. Na medida em que os estudos abrangentes de Frank sobre a filosofia grega não encontraram uma conclusão sob a forma literária e uma comunicação pública, estas seis preleções dadas no Bryn Mawr-College são seu patrimônio propriamente dito. E essas preleções reúnem realmente todas as qualidades de seu pensamento: um horizonte histórico-filosófico abrangente com uma erudição grandiosamente detalhada, uma proximidade concreta com a vida moderna e com os seus impulsos espirituais, além de perspectivas cheias de decisão e ousadia.

Frank coloca o antigo tema da relação entre saber e crença, filosofia e religião, diante de todo o pano de fundo de sua venerável história. Mas como ele busca esse tema em seu estado atual, não há qualquer linha em todo o rico conteúdo histórico-filosófico do livro que não sirva à autoclarificação da consciência atual. Talvez possamos considerar como uma contribuição espiritual da América para o pensamento, uma contribuição que se apresenta nesse livro, o fato de Frank acolher com a maior desenvoltura possível os impulsos reais da vida moderna – e de maneira alguma apenas o reflexo mais ou menos museal dessa vida no âmbito da filosofia escolar.

---

20. In: *Theologische Rundschau N.F.*, vol. 5, 1933, p. 301-318.

21. FRANK, Erich. *Philosophical understanding and religious truth*. Nova York, 1945.

Em verdade, justamente no pensamento alemão das últimas décadas, na crítica "filosófico-existencial" ao idealismo tanto em Jaspers quanto em Heidegger, foi conquistado um novo elemento do pensamento, que consegue resolver a partir de dentro a antiga oposição entre escola e vida, uma oposição que parecia ter se acirradado desde os dias de Schopenhauer e se transformado em um conflito indissolúvel. Mas o sentido para os fatos que é característico do espírito anglo-saxão e o cunho pragmático que marca por lá até mesmo correntes extremamente científicas representam para esta tarefa ao menos um clima particularmente favorável. De fato, o pensamento de Erich Frank, ao qual nunca faltou a ousadia imaginativa em suas perspectivas e na radicalidade de suas teses, ganhou consistência e fecundidade por meio da medida real à qual ele permanece ligado.

A primeira preleção trata da "natureza do homem". Ela parte do fato de o conflito entre religião e filosofia parecer decidido por meio da vitória do esclarecimento moderno. Frank observa com razão que esse esclarecimento moderno transcorreu nos países ocidentais em dois passos: no século XVIII, ele se deu no interior das classes sociais dominantes, e, em seguida, de maneira intermitente e retardada, ele se iniciou novamente e alcançou pela primeira vez sua universalidade plena por meio da ascensão das classes médias ainda mais intensamente vinculadas em termos religiosos, uma ascensão que se realizou sob o impulso da democratização do mundo. (Frank não disse expressamente que foi o movimento socialista que impregnou na Europa, no curso dos últimos cem anos, a massa dos trabalhadores industriais com palavras de ordem do esclarecimento e, com isto, desempenhou um papel mediador, que produziu a continuidade histórica do movimento do esclarecimento.) A preleção desenvolve, então, as aporias do esclarecimento moderno, que colocam em questão tanto a soberania moral quanto intelectual do homem junto a experiências-limite da existência. No que diz respeito à coisa mesma, o que Frank faz valer aqui é a doutrina jasperiana das situações-limite, cuja origem ele próprio tinha demonstrado anteriormente na recensão anteriormente citada como sendo a *crítica* kantiana. No entanto, Frank dá certamente um passo além significativo, quando ele mesmo aponta expressamente para a dialética platônica. Pois isto significa que a experiência da contradição não possui sua origem na razão ou na existência finita, mas em um antagonismo no interior do próprio ser.

A partir daí, Frank conquista como o tema de todo o seu livro a questão de saber se a fé religiosa, na qual a existência humana se conscientiza de sua dependência, continua possuindo uma significação, ao ser decomposta pelo esclarecimento – em outras palavras: se na limitação da existência e do pensamento humano não está estabelecida uma verdade filosófica que permanece válida.

Essa questão é inicialmente decidida junto ao problema da existência de Deus. Frank acentua com razão que todas as provas da existência de Deus na

tradição já pressupõem a fé em Deus e, por isto, não podem se ratificar como prova ante o esclarecimento moderno. Em contrapartida, ele consegue nos lembrar de duas coisas: em primeiro lugar, que essas provas da existência de Deus, na elaboração que elas experimentaram na Antiguidade Clássica, não envolviam propriamente qualquer prova da existência, pois os homens antigos consideravam de fato o divino como presente no próprio mundo. As provas da existência de Deus "serviam em primeira linha para evidenciar a verdadeira natureza, a essência de seus deuses, e não propriamente para demonstrar sua existência". Foi somente com a transcendência de Deus que sua existência se transformou em um problema. Mesmo tentativas de prova, como a prova ontológica de Santo Anselmo, porém, pressupõem a fé em Deus. Com o alijamento desse pressuposto da fé que, no que concerne à coisa mesma, entra em cena pela primeira vez com Descartes, essas provas se tornaram caducas. Foi isto que Kant, então, provou de uma maneira totalmente principial. Trata-se de um emprego interessante o que Frank faz deste fato conhecido, a saber, o fato de a falsa *sobrecarga* dessas provas no pensamento moderno favorecer em verdade o ateísmo filosófico.

O segundo ponto, ainda muito mais importante, é o seguinte: o velamento da fé cristã significa que a busca da filosofia por Deus não olha mais para o mundo, mas remete os que buscam de volta para a sua própria consciência. O salto volitivo extremo de Kierkegaard para o interior da fé não revela senão um problema geral do cristianismo – ante a fé pagã na proximidade mundana dos deuses. Neste caso, o decisivo é que, por isto, precisamente por meio do conceito cristão de Deus, viabiliza-se o declínio radical de Deus, o *Experimentum medietatis* (para aludir ao título do estudo de Walter Rehm)[22]. Frank aponta com razão para o fato de, no fundo, o ateísmo antigo não negar de maneira alguma a existência dos deuses, mas defender uma religião da razão, e de mesmo o ateísmo moderno verdadeiramente radical e desesperado continuar a ser uma espécie de prova ou testemunho de Deus, uma espécie de teologia negativa. Pois sem dúvida alguma não se pode enunciar a existência de Deus, tal como o cristianismo o compreende, sim, nem mesmo no sentido mundano desta palavra, mas apenas em sentido analógico. Nesta observação é seguramente correto dizer que a negação moderna de Deus indica uma mudança na ontologia. Trata-se da vitória do conceito nominalista e científico-natural de um ser real que foi acirrado pelo conceito de ateísmo no sentido moderno. Desde então, os problemas da desmitologização, isto é, da reconciliação ou mesmo apenas da mediação da imagem de mundo científica com a imagem de mundo da tradição religiosa, representam uma tarefa que sempre precisa ser uma vez

22. Trata-se do livro *Experimentum medietatis* – Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts (Experimentum medietatis – *Estudos sobre a história do espírito e da literatura do século XIX*) (N.T.).

mais resolvida e fornece sempre um novo impulso. O recurso de Frank ao princípio da analogia mantém-se seguramente em uma dependência da ideia da "teologia negativa". Mas será que, no fundo, um tal recurso também não permanece, com isto, dependente do conceito moderno de realidade e não é encurtado em seu sentido propriamente dito, o sentido da "analogia entis", de acordo com o qual o ser de Deus é o "termo" da analogia do ser?

Estas são questões de grande envergadura, às quais a inspeção da história das provas da existência de Deus só auxilia, na medida em que retira do "pensamento moderno" a aparência de obviedade por meio de sua confrontação com o pensamento antigo e com o pensamento cristão arcaico. Serve à mesma meta o terceiro capítulo "Criação e tempo". Aqui se insinua de maneira particular o contraste em relação ao helenismo e mesmo neste caso se conquista, a partir desse contraste, algo essencial para a compreensão material. A doutrina da criação é indefensável como tese cosmológica. Ela pressupõe a transcendência de Deus, assim como a dissolução da equiparação antiga entre Deus e mundo. Por isto, a doutrina da criação não possui qualquer sentido cosmológico, mas formula a temporalidade e a contingência essenciais a todas as coisas. Esta interpretação da ideia da criação encontra-se, aliás, totalmente na linha do pensamento agostiniano. Pois foi Santo Agostinho quem reconheceu a ligação interna entre a doutrina da criação e o problema do tempo no livro 11 das *Confissões*. Considero um dos méritos do livro de Frank o fato de ele ter tornado compreensível a necessidade dessa conexão. No pensamento antigo, a ligação entre tempo e alma não representava no fundo problema algum. Mesmo onde é tocado, tal como na análise do tempo de Aristóteles, ele só entra em jogo de passagem. Pois a alma é de fato pensada em termos mundanos (por exemplo, como alma dos astros). Isto altera-se com o conceito cristão de alma. Na consciência cristã, o tempo subjetivo contrapõe-se ao tempo objetivo do mundo, que agora não é mais cíclico, mas articulado com o futuro e, com isso, intra-histórico. Mesmo o "verdadeiro presente", que não é senão o presente de Deus, é fundado pela consciência cristã, estabelecida em termos do futuro transcendente, na fé e na esperança. Aquilo que é pensado na ideia da criação é, portanto, a limitação estabelecida com toda existência temporal – mesmo com a nossa existência humana, racional[23].

As questões fundamentais que foram tocadas no segundo capítulo do livro tornam-se expressas no capítulo 4, intitulado "Truth and imagination". Parte-se uma vez mais do pensamento moderno, para o qual Deus é um mero produto da imaginação ("imagination") e não possui qualquer realidade objetiva. É de se perguntar, porém, se a oposição entre imaginação e realidade objetiva é

---

23. Ver quanto a este ponto o ensaio de Frank que apareceu depois de sua morte: The role of history in christian thought. In: *The Duke Divinity School Bulletin*, XIV 3, nov./1949, p. 66-77.

uma oposição autêntica e exclusiva. Pois onde quer que se possa fundar o conceito de uma realidade objetiva, seja na "perception", na experiência prática ou em qualquer outro lugar, a "imagination" é sempre efetiva aí, isto é, há sempre uma incongruência fundamental entre o saber e o sabido. Nesta medida, o conceito de "verdade pura" é um disparate. Enquanto a colaboração da "imagination" no âmbito do conhecimento representa, por um lado, um prejuízo à possibilidade da verdade, ela forma, por outro lado, a base propriamente dita no âmbito das artes. Pois aqui a "imagination" é produtiva e tem por meta uma verdade subjetiva profunda, que ultrapassa toda ciência - certamente, contudo, essa verdade não consegue levantar qualquer petição autêntica de realidade. É somente na fé religiosa que as duas coisas se fazem presente: "imagination" produtiva e, ao mesmo tempo, petição de realidade. Em verdade, o ceticismo religioso voltou a parcela de "imagination" nas ideias religiosas contra a petição de verdade da religião e comprovou desde cedo o antropomorfismo vigente nas ideias religiosas da humanidade. A consequência cética que é retirada dessa comprovação, contudo, não se sustenta. Pois apesar do caráter humano destes modos de representação, o que é visado neles é manifestamente visado como real - precisamente em contraposição à imaginação da arte. A verdade da religião, portanto, na medida em que repousa sobre a "imagination", é certamente aparentada à verdade da arte; e, contudo, ela não é apenas subjetiva. Frank deduz deste estado de coisas uma revisão do conceito de "verdade pura". A verdade não é expressão imediatamente apropriada do ser mesmo. Isto só é válido, por exemplo, para as verdades matemáticas, cujo ser não é, por sua vez, nenhum ser real. A verdade é muito mais o caráter apropriado da expressão da relação ontológica entre saber e ser. A verdade religiosa, portanto, é certamente uma verdade "existencial" ou "essencial" e não apenas uma verdade "objetiva" - pois a "imagination" participa dela. Não obstante, ela é expressão de uma ligação real, da ligação com Deus, e, nessa medida, expressão da realidade da própria existência.

No entanto, o homem só encontra sua concretização na história. O fato de a "definição do homem" ter sido conduzida à sua concretização no caminho de sua experiência histórica, esta crença na possibilidade de aperfeiçoamento característica do século XVIII, está certamente em dissolução por toda parte em razão das terríveis experiências das últimas décadas. Ao invés disso, a história aparece agora como um poder real, ao qual o singular está submetido mesmo quando se acha livre. O conceito de ideologia é característico desta nova experiência do poder da história. A experiência da impotência do singular expressa uma crença no fato ou na necessidade. A essência da história, porém, não se realiza na experiência e no desdobramento do poder. Frank procura elucidar isto por meio da contraposição entre César e Cristo. Não foi o fundador do Império Romano, mas o Cristo quem "fez" história, isto é, foi ele quem trouxe à tona uma revolução espiritual, que permitiu que algo verdadeiramente novo

se desse e acontecesse. Agora, tornou-se naturalmente inútil querer fundamentar uma crença na providência divina a partir do elemento imprevisto e inaparente de tais viradas históricas. A crença no sentido presente na história, um sentido que teria sido estabelecido pelo plano de Deus, foi destruída pelo esclarecimento moderno. Precisamente a superioridade que conduziu ao levante prometeico contra Deus no mundo moderno, contudo, encontra-se em uma ligação indissolúvel com a era determinada pelo Cristo. Nesta medida, ela é uma manifestação de sentido na história e, com isto, uma manifestação – certamente deslocada – de Deus. A liberdade criadora do homem ainda é ela mesma um conceito religioso, sem o qual o problema da história e da determinação do homem não pode ser resolvido.

Não se pode desconhecer o caráter postulador desta "prova da existência de Deus a partir da história", isto é, a partir da superioridade da ausência de Deus na história. Mesmo Frank não o nega. No entanto, ele o justifica fundamentalmente. Pois é inegável que se expõe aí uma crença, a saber, a crença na liberdade criadora. Trata-se da posição de Schelling em relação a Hegel, uma posição que Frank já tinha defendido e reformulado no ensaio "O problema da vida em Hegel e Aristóteles"[24]. De fato, a conclusão filosófica para a qual Frank se encaminha no capítulo final "Espírito e letra" é a de que toda filosofia não consegue senão expor uma crença basilar. Frank deduz esta autorrestrição metodológica do conceito cristão de "espírito", que ele realça elucidativamente ante o conceito antigo e o conceito moderno de espírito e alma. No sentido cristão, o "espírito" é o "espírito do amor". Precisamente esse espírito, porém, não é qualquer possibilidade humana – todas as possibilidades humanas são muito mais "letras" e precisam ser lidas e compreendidas no espírito. Isto também continua sendo válido para a verdade da ciência, na medida em que ela não é mera matemática. Muito mais do que ao princípio da não-contradição é ao princípio da analogia que toda ciência está submetida. Mesmo a filosofia precisa saber quanto a si que ela é letra, se é que ela quer expressar a verdade em analogias. Ou seja: ela precisa se saber determinada por algo, que antecede a todo uso racional como crença em última instância religiosamente fundamentada.

Se considerarmos o curso de pensamento do livro de Frank em seu todo, então resultará daí o fato de não ser apenas a experiência inicial da "situação-limite" que corresponde à filosofia de Jaspers, mas em certo sentido também a sua posição epistemológica. Pois o acento de Frank no princípio da analogia tem muito pouco em comum com a ideia escolástico-aristotélica da *analogia entis*. Ele é muito mais pensado completamente no sentido subjetivo. Portanto, o princípio da analogia corresponde à leitura da escrita cifrada, na qual Jaspers funda a sua "metafísica". Todavia, Frank dá a essa correspondên-

---

24. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift*, vol. 5, 1927, p. 609-643.

cia uma fundamentação histórico-filosófica, por meio da qual ele se distancia de Jaspers. Pois não é nenhuma possibilidade atemporal da existência, mas o princípio do "espírito" estabelecido no cristianismo, que se mostra para ele como efetivo no conhecimento analógico da verdade. Jaspers, em contrapartida, precisamente em seu novo escrito histórico-filosófico *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Sobre a origem e a meta da história), 1949, tinha relativizado a significação da virada cristã por meio do conceito de "tempo-axial". Se todas as três grandes religiões e culturas mundiais se encontram em um mesmo nível como modos de experiência da transcendência, a pressuposição única do cristianismo na antiga devoção mundial e o caráter daí derivado por Frank não possuem qualquer relevância autêntica. Frank acha-se aqui mais próximo de Schelling do que Jaspers. Pois o cristianismo também é para ele o paganismo retificado, com a única diferença de que, para além dessa retificação, ele também compreende a partir daí a sua desfiguração moderna no ateísmo radical. A ideia considerada por Jaspers é manifestamente uma ideia familiar à do livro de Frank: "Conduz para uma dimensão mais profunda esta tese de que, impelida por motivos cristãos, uma dialética do desenvolvimento espiritual levaria para fora do cristianismo em direção a uma reprodução tão radical, que esta religião mesma provocaria por suas próprias forças a sua inversão. Este caminho, porém, tampouco precisa conduzir à descrença. Em verdade, na transição de uma refundição dolorosa e perigosa, posições dogmáticas se perdem. No entanto, a metamorfose da religião bíblica permanece possível". Com certeza, Frank não teria contradito esta passagem, mas insistiria que a dialética descrita permaneceria necessária e impositiva, mesmo se a autodestruição da religião do Deus distante e voltado para o interior fosse conjurada por sua verdade interior (compreensível ao filósofo). A prova da existência de Deus a partir do ateísmo levada a termo por Frank é *essencialmente* dialética, ou seja, ela emerge de uma relação estabelecida na coisa mesma. Por isso, parece-me característico o fato de Frank, passando pela dialética subjetiva da razão no sentido de Kant, recorrer à dialética objetiva de Platão. É de se perguntar se ele não se veria obrigado a superar mais tarde até mesmo o caráter subjetivo do pensamento da analogia e, com isso, o conceito jasperiano da metafísica. Pois a dialética da história não é nenhuma mera aparência da razão.

8
Gerhard Krüger[25]

Gerhard Krüger iniciou seus estudos a partir de interesses histórico-políticos junto a Haller em Tübingen, e mudou daí para Marburgo. Sua primeira aparição em Marburgo é para mim inesquecível.

Foi no ano de 1920, no departamento de filosofia da universidade. Pelas grandes janelas em estilo neogótico similares às de uma igreja, o olhar se precipitava para o jardim próximo ao galinheiro do zelador do prédio. Paul Natorp estava sentado na borda de uma mesa em forma de ferradura e procurava, mergulhado em si mesmo, uma saída para o metodologismo da Escola de Marburgo, rumo ao elemento livre e ao todo de uma "lógica geral" – e o caminho para os jovens, que se aglomeravam à sua volta. Um jovem estudante pálido, que acabara de chegar de Tübingen, mas era evidentemente de Berlim, pediu a palavra e desenvolveu em frases concisas e precisas o enredamento em si mesmo da autorreflexão. Tratava-se de Gerhard Krüger. O que outrora chamava imediatamente a atenção nele não eram apenas a agudeza e a clareza de seu entendimento, mas sobretudo a grande sobriedade, com a qual ele se confrontou com a filosofia idealista. Assim, ele estava pré-determinado a correalizar a autodissolução da Escola de Marburgo, que encontrou outrora a sua expressão antes de tudo na renúncia de Nicolai Hartmann ao idealismo neokantiano.

Havia desde o princípio em sua entrada em cena algo decidido, tenaz e seguro que chegava às raias da rudeza. Ele podia dizer as coisas mais estarrecedoras diretamente a alguém e não sem colocar cuidadosamente à prova a si mesmo e as suas posições junto ao outro. Mas se a consequência firme no pensamento, sem olhar para a esquerda e para a direita, é uma virtude filosófica,

---

25. Gerhard Krüger nasceu no dia 30 de janeiro de 1902 em Berlim, e recebeu sua formação escolar em um ginásio em Friedenau. Depois de um primeiro começo em Tübingen, ele terminou todos os seus estudos universitários em Marburgo, onde defendeu sua tese de doutorado em 1929. Depois de 1933, ele esteve por um semestre, à guisa de substituição, em Göttingen e em Frankfurt junto ao Main. Por fim, Krüger tornou-se professor de filosofia na Universidade de Frankfurt. Sua grande atividade como docente, porém, ele já tinha iniciado mais cedo como professor precário em Marburgo a partir de 1929, e, então, de 1940 a 1946, como professor de filosofia em Münster e de 1946 a 1952, em Tübingen.

Gerhard Krüger a possuía em um grau elevado e devia a ela a sua independência e autonomia espirituais primevas.

E nós crescemos na Marburgo de outrora em uma atmosfera tensa, marcada por fortes modelos espirituais. Tratava-se da "escola marburguiana" do neokantismo, que se encontrava em plena dissolução. O próprio Paul Natorp, depois da saída de Hermann Cohen, seguiu ímpetos há muito retidos, que cresceram para ele a partir da mística e da música. Nicolai Hartmann, buscando e medindo cada vez mais seu distanciamento em relação ao idealismo de Marburgo, reuniu-nos a todos e transmitiu para a Marburgo campesino-burguesa algo da intensidade selvagem de infindas discussões noturnas oriundas de sua vida de estudante em São Petersburgo – e, então, entrou em jogo, de maneira tempestuosa e arrebatadora, atraindo tudo para o redemoinho de questões inabitualmente novas e radicais, o jovem Martin Heidegger. Neste contexto, não era tão fácil conquistar um perfil próprio como um jovem estudante, ainda que se fosse muito talentoso.

Também havia aí, porém, a teologia de Marburgo, que, seguindo os impulsos de Friedrich Gogarten e Karl Barth, sobretudo sob a figura de Rudolf Bultmann, lançou-se arrojadamente durante estes anos nos novos caminhos da autocrítica histórica e da autofundamentação dialética. Nos dois âmbitos, Gerhard Krüger destacou-se bem cedo. Em particular, Krüger aprofundou-se na filosofia kantiana, cujas vertentes metafísicas de Nicolai Hartmann e Heinz Heimsoeth foram voltadas contra o neokantismo.

Mesmo o ímpeto filosófico violento que provinha de Martin Heidegger ao começar, em 1923, seus cinco anos de atividade docente em Marburgo, porém, apontou-lhe a mesma direção. Pois para a nossa consciência de outrora o que ganhava voz em Heidegger era revolucionário antes de tudo porque se recorria aí a experiências existenciais originárias que, ao invés da experiência processada nas ciências, apresentavam a tarefa da meditação filosófica radical. Sob essa influência, Gerhard Krüger começou a trabalhar a significação filosófica da experiência humana de vida; e isto também junto à filosofia de Kant.

Não obstante, por mais que estivesse tomado pelo modo de ser genial de Heidegger, ele insistiu de maneira tenaz na reação "realista" ao idealismo, uma reação que tinha vindo ao seu encontro com Nicolai Hartmann. Além disso, no campo das discussões em torno de Kierkegaard e da nova teologia dialética, ele advertiu bem cedo, em um ensaio muito discutido que faz parte do livro *Zwischen den Zeiten* (Entre os tempos), sobre os motivos idealistas velados presentes no cometário de Karl Barth às *Cartas aos romanos*. Aluno de Rudolf Bultmann, ele participou da renovação da problemática teológica, quando a teologia dialética submeteu a história liberal a uma crítica apaixonada. No reconhecimento da indisponibilidade da fé e da graça divina, sua renúncia crítica ao pensamento idealista encontrou seu contraponto positivo. Em suas observa-

ções lógicas às *Cartas aos romanos* de Barth, as implicações filosóficas do discurso "dialético" sobre Deus são reveladas criticamente e prepara-se a questão de saber "como o crente se mostraria na história temporal". O domínio do conceito não conduz sempre uma vez mais para a proximidade daquela autocracia do pensamento, contra a qual a crítica kierkegaardiana a Hegel já tinha dirigido? E se a autoridade da doutrina cristã ou o sermão se contrapuserem a isto – como é que isto deve ser concebido de maneira apropriada por meio do pensamento? Krüger permaneceu fiel a essa questão primeva com uma espantosa consequência. Juntamente com Heinrich Schlier, ele passou logo a fazer parte do círculo mais íntimo dos amigos de Rudolf Bultmann e era algo assim como um censor filosófico nos círculos movimentados da "Associação Acadêmica de Marburgo", na qual uma elite da juventude teológica e filosófica se encontrava.

Será que ainda é possível ter hoje efetivamente uma imagem de como crescemos outrora – nos "áureos" anos de 1920? Nós que, depois de nosso doutorado totalmente periférico para a universidade, formávamos um pequeno grupo de jovens acadêmicos, que antes da habilitação à docência nunca apareciam diante dos estudantes com ares doutorais, que trabalhavam sem qualquer certeza quanto ao futuro e que viviam parcamente de bolsas de estudo? Também fazíamos outras coisas. Gerhard Krüger lia maravilhosamente em voz alta e nós lemos juntos no círculo mais íntimo de nossas famílias e amigos milhares de páginas de Dostoievski e Tolstoi, Gogol e Gontscharow, Hamsun e Dickens, Balzac e Meredith. Além disso, havia a *Graeca* de Rudolf Bultmann, na qual cultivávamos a literatura grega de uma maneira social semelhante. Por muitos anos, lemos autores gregos, Homero e os tragediógrafos, Heródoto e Clemente, Aristófanes e Luciano. Heinrich Schlier, Günther Bornkamm, Erich Dinkler eram os membros vindos da teologia, Gerhard Krüger e eu os membros vindos da filosofia. Todos nós fazíamos parte deste círculo que se encontrava toda semana e que estava ligado a Rudolf Bultmann por veneração e amizade e pelo amor comum à lingua e à cultura gregas. Portanto, este também foi um tempo sociável.

Até a cátedra nos dispersar e reunir de uma nova maneira. As preleções apresentadas por Krüger com uma segurança superior exerciam uma forte influência, em particular graças aos interesses filosóficos da teologia de Marburgo. Entre os estudantes de Marburgo dizia-se o seguinte sobre mim e sobre Krüger: com Krüger aprendemos como tudo é certo, com Gadamer, o quão pouco sabemos do que é certo. Decididamente, porém, Krüger era um professor primoroso e a sua atividade continuou se impondo mesmo depois de 1933, quando nosso círculo se diluiu e nossa situação ficou muito difícil. A firmeza, com a qual Gerhard Krüger buscava junto à tradição filosófica a resposta às suas perguntas acerca do ser do crente na história temporal, era espantosa – e não menos firme foi sua postura humana e política nos tempos de uma assimilação

questionável. Isto também significou muito para seus amigos, dentre os quais eu também me encontrava.

Neste ínterim, foi lançado o escrito de habilitação à docência de Gerhard Krüger: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* (*Filosofia e moral na crítica kantiana*), 1931. Um livro brilhante. Krüger convocou Kant como testemunha do fato de a ordem da criação, um dado a ser recebido, só poder ser fundamentada por uma filosofia moral, na qual a liberdade não significa tanto autodeterminação e mais autovinculação à lei moral - um Kant incomum, que não permaneceu sem ser duramente contradito e que se mostra hoje como uma contribuição representativa para a pesquisa de Kant, uma contribuição que também se tornou particularmente efetiva graças ao estímulo de Eric Weil em sua tradução francesa. Que Kant inovador! Nós todos certamente aprendemos muito com este livro, em particular a partir da interpretação da filosofia moral de Kant. Mas o mais instrutivo não foram as páginas convincentes dessa interpretação de Kant, mas antes o caráter decidido com o qual se impôs o próprio interesse filosófico do autor, quando ele deixou o fundador da filosofia crítica, o preconizador da autonomia ética e da liberdade prática, aparecer quase como defensor, se não mesmo como renovador, da metafísica cristã. Como obediência incondicionada à lei moral, a autonomia da razão prática foi interpretada como um curvar-se à sua requisição, e as imiscuições metafísicas na "crítica" kantiana, o pano de fundo da teologia da criação próprio à sua doutrina das faculdades e de sua doutrina controversa da afecção, reuniram-se com as linhas indicadas de uma teologia moral, formando uma figura extremamente incomum.

Muito cedo, a intenção filosófica que dirigia Krüger acabou por se desvincular desta primeira abordagem. Krüger aprofundou-se cada vez mais nas aporias do esclarecimento moderno. Leibniz e, antes de tudo, Descartes, no ensaio significativo sobre a origem da autoconsciência filosófica, deram-lhe a oportunidade de trabalhar a problemática da liberdade "autoconsciente" moderna em toda a sua agudeza e, com isto, de levantar a questão de saber se "os caminhos de nossa tradição filosófica mais antiga, a possibilidade do pensamento teológico", não eram os caminhos corretos.

O que constitui, porém, a peculiaridade particular do caminho de Krüger e caracteriza ao mesmo tempo sua posição é o fato de ele não ter se voltado simplesmente para a síntese cristã entre a filosofia antiga e o Evangelho e não ter se satisfeito com o pensamento escolástico, mas ter buscado revigorar os motivos filosóficos dos quais provém a tradição clássica da filosofia. Assim, seu próprio questionamento indicou-lhe Platão. Seu livro sobre Platão, fundado sobre o pleno domínio de toda a pesquisa científica e filosófica em torno da obra do filósofo grego, era uma espécie de fundamentação do conhecimento natural de Deus. Foi isso que ele procurou reconhecer em Platão, no crítico do politeísmo pagão que se encontrava totalmente em sintonia com a tradição religio-

sa dos gregos. Uma nova paixão pela intelecção, um *eros philosophos*, fez com que Platão superasse a vinculação apaixonada ao mundo que era própria aos primórdios gregos, conservando, contudo, sua base religiosa. O contraconceito em relação ao pensamento soberano da modernidade, cujas aporias Krüger perseguiu incessantemente, empresta à filosofia clássica a caracterização distintiva de ser uma razão receptiva. Krüger buscou mostrar a partir daí, com os meios do pensamento filosófico, a ordem mundana das coisas, que a doutrina cristã da criação tinha fundado sobre a base da revelação, como um cosmos teológico de bens. No ponto central do livro extraordinariamente burilado, que se intitula *Einsicht und Leidenschaft* - Das Wesen des platonischen Denkens (*Intelecção e paixão* - A essência do pensamento platônico), 5. ed., 1939, encontra-se o *Banquete* de Platão. Na introdução do livro, Krüger desenvolve de maneira soberana o pano de fundo religioso do conceito grego de razão. As 70 páginas dessa introdução podem ser contadas como uma das realizações paradigmáticas permanentes do diálogo filosófico com os gregos.

A significação fundamental da experiência moral de vida que, em uma ordem dada em si que nunca se torna totalmente ininteligível, estabelece um limite absoluto a todo arbítrio deve retirar, por fim, a violência e agudeza inquietantes mesmo do enigma obscuro que a história significa para o pensamento moderno. "Apesar de toda a nossa modernidade, permanecemos homens que vivem tal como os homens viveram em todos os tempos, e, por isso, não podemos compreender apenas historicamente Platão e outros pensadores do passado, mas também precisamos repeti-los materialmente. Nós nos encontramos todos reunidos àqueles que, no reconhecimento de um mundo uno, também olharam para além dos limites de sua situação histórica." Nestas frases, Gerhard Krüger resumiu de maneira lapidar o que determina o estilo seguro de sua atividade filosófica docente.

A autonomia primeva de Gerhard Krüger também o conduziu à confrontação crítica com seus professores. Assim, ele escreveu uma crítica muito detida ao *Theorie des geistigen Seins* (*Teoria do ser espiritual*) de Nicolai Hartmann. E depois da guerra, quando os *Caminhos da floresta* de Martin Heidegger atestaram a mudança de seu pensamento filosófico que foi por ele mesmo denominada "viragem", Gerhard Krüger procurou mostrar em uma consideração crítica que as tentativas de pensamento de Heidegger não tinham conseguido livrá-lo do âmbito de influência de Hegel. Deste modo, Gerhard Krüger retomou suas antigas questões em relação ao idealismo. O fato de, na célebre "querelle des anciens et des modernes", como um filho da Modernidade, também podermos nos colocar com razão ao lado dos "antigos", uma intelecção que o unia particularmente a Leo Strauss[26], cujo livro antigo sobre Espinosa o

---

26. Ver, quanto a isto, *Hermenêutica em retrospectiva 3*: Hermenêutica e filosofia prática, "Historicidade e verdade".

tinha influenciado fortemente, obrigou-o a assumir uma postura de recusa decidida e de crítica em relação ao pensamento contemporâneo, uma postura que calcificara por vezes os traços de seu caráter. Com certeza, não foi fácil para ele suportar a decisão, à qual ele mesmo se viu conduzido. No entanto, foi justamente por meio daí que sua voz se tornou impassível de ser desconsiderada.

A mais importante coletânea de seus trabalhos menores, uma coletânea que o próprio Krüger tinha escrito antes de seu adoecimento, intitula-se *Freiheit und Weltverwaltung* (Liberdade e administração mundial), 1958. Lembro-me de que esse título soava outrora desconcertante para mim; e isto apesar de o conteúdo do volume e a posição filosófica de Gerhard Krüger me serem conhecidas de maneira exata. Mas será que ele não tinha razão neste ponto? Não lemos esse título hoje sem qualquer espanto, sim, com a concordância interna de que nesse título se reúne de fato, em uma fórmula, aquilo que constitui toda a contradição indissolúvel do momento de nosso mundo: toda a contradição de dever lançar mão, em um mundo administrado de maneira cada vez mais cuidadosa e consequente, das fontes inesgotáveis da criação humana e da liberdade que é confiada a ela?

Precisamos agradecer à editora Vittorio Klostermann e à ajuda de seus amigos, em particular ao engajamento altruísta de Wilhelm Anz, o fato de se ter podido publicar a partir das preleções de Krüger um livro de introdução à filosofia, que tornou apreensível uma vez mais em esferas maiores a voz do mestre emudecido e a clareza sólida de suas ideias: *Grundfragen der Philosophie:* Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft (Questões fundamentais da filosofia: história. Verdade. Ciência), 1958. Era uma voz que podia soar aos homens de hoje como uma voz "entre os tempos". Mas não é isto que significa o pensamento – estar entre os tempos e colocar questões para além de todos os tempos?

9
Karl Löwith

Karl Löwith era um homem marcado por um modo de ser próprio inconfundível. Ele estava mergulhado em uma profunda tristeza ontológica – ao mesmo tempo, mantinha a mais digna serenidade diante do estranho, do espantoso da existência que nos é imposta. Parecia animá-lo uma equanimidade intangível. Na uniformidade de sua voz, que quase nunca se elevava ao nível da ênfase silenciosa do mestre, essa equanimidade se fazia, por assim dizer, um presente corpóreo. Mesmo quando ele falava a partir da cátedra, tudo se dava antes quase como um monólogo infinito. Todos aqueles que o conheciam, porém, também conheciam o repentino levantar dos olhos e o olhar de concordância que unia as pessoas.

Havia na base dessa equanimidade uma distância que lhe era inata, um sentimento do distanciamento e uma consciência constante de distanciamento. Ele mantinha o tempo todo essa distância: ele sustentava uma distância em relação a si mesmo, em relação aos amigos, aos homens e ao mundo. Este era seu *ethos*: um acolhimento sem ilusões das coisas tal como são, um reconhecimento da naturalidade do natural, mas também uma retenção firme junto a tudo aquilo que algum dia lhe foi próximo. Seu percurso de vida correspondeu a isso. Onde ficava para ele sua terra natal? Temos aí os anos de juventude em Munique, o tempo de prisão durante a guerra, lá em cima no castelo de Gênova, os anos de estudo em Freiburg e em Marburgo, em Florença e em Roma, ou, anos mais tarde, de docência no Japão, e, em seus últimos vinte anos, em Heidelberg. Mesmo sua história de vida, que lhe impôs algumas coisas difíceis e amargas, não conseguiu ferir a derradeira intocabilidade que lhe era própria. Quando o víamos diante de nós, quando deixávamos surgir diante de nós sua postura, suas reações, seu silêncio – sentíamos nele incessantemente a presença de algo atemporal, egípcio. Não jovem, não velho, com uma aversão a todos os extremos e, contudo, cindido de uma vez por todas da obviedade das convenções: era assim que sua essência inconfundível se expressava. Em particular, tinha sido marcante para ele sua jovem entrada na essência latina, quando ele, pouco depois de escapar da morte no campo de batalha, reconheceu nos soldados italianos que foram seus guardas uma postura vital que lhe era profundamente apropriada: entrega ao instante, achar natural o natural, acolher o inevitável. Deste modo, Nietzsche e o amor *fati* eram para ele a ex-

pressão mais natural de seu sentimento de mundo e de seu pensamento sobre o mundo. Ele adorava o clima distenso e o defendia. E, contudo, era próprio ao seu ser silencioso e ensimesmado uma discrição extrema, em relação a si mesmo tanto quanto em relação aos outros; e ele nunca a abandonava, mesmo quando o que estava em questão era a filosofia. A extravagância da especulação o irritava até as raias do mau humor – e, porém, sempre o atraía uma vez mais, por assim dizer, desvendar o que se encontrava propriamente por detrás daí. Como mediador pensante de grandes criações de pensamento, ele tinha o dom espantoso de encontrar na matéria mais áspera do conceito o elemento individual e anedótico, no qual o rasto do humano vinha à tona de maneira clara. Sua relação com Nietzsche, sua relação com Heidegger, sim, mesmo sua relação com Hegel tinham algo tenso e dissonante. Ele sabia descobrir por toda parte as emoções simples, naturais, compreensíveis de nosso ser humano; e isto mesmo lá onde alguém pretendia falar em nome do espírito do tempo e permanecia sempre à distância. Realmente, as duas coisas lhe eram igualmente compreensíveis e inatingíveis: o arrojo radical do pensamento, tal como ele tinha encontrado em Nietzsche ou em Heidegger, e a solidez e a reserva cética do filho da aristocracia da Basileia Jacob Burckhardt. Seu olhar equânimo e proporcional media as possibilidades extremas como as menores variantes que a natureza concedia ao homem.

Nos últimos anos de sua vida, ele aprofundou-se completamente na obra de Paul Valéry, cujo ceticismo mediterrâneo, a racionalidade clara e o paganismo natural o tocavam de maneira familiar. Ao largar o último volume da longa série dos "Cahiers", esta autorreflexão e este autorregistro incansável de Valéry, sua própria vida também chegou ao fim, como se um ponto final tivesse sido colocado.

Tentemos apresentar as veredas de seu pensamento a partir da perspectiva de um companheiro de caminho. Ninguém reconheceu melhor do que o próprio Löwith em seu primeiro livro o fato de perspectivas possuírem um valor, de perspectivas não serem apenas vias de conhecimento, mas constituírem até mesmo uma parte de nossa existência propriamente dita. Esse livro intitulado *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (O indivíduo no papel do próximo) perseguiu em sua época, no interior da escola grandiosa que todos nós tínhamos recebido de Martin Heidegger, um interesse totalmente particular: ver o homem como indivíduo, tanto em relação às universalidades essenciais do pensamento filosófico quanto em relação aos papéis sociais que ele desempenha. Se pudermos dizer de uma forma algo redutora, o que Löwith procurou introduzir outrora na discussão filosófica[27] foi a clarificação daquilo que o "tu" significa em sua radical singularidade para o ser humano. Na situação de outrora, que tinha sido determinada em última instância pela crítica hei-

---

27. Ver, quanto a isto, também *Ges. Werke*, vol. 4, p. 234-239.

deggeriana à metafísica ocidental, em particular à metafísica dos gregos, uma tal introdução implicava uma aplicação especial de uma oposição geral que tinha se tornado visível por meio de Heidegger. A crítica ao fato de o homem ser essencialmente *logos* e de a essência das coisas ser o seu *eidos* encontrou aqui sua aplicação ao conceito de pessoa, que provém da tradição romana e representa na filosofia mais recente um dos mais difíceis problemas metafísicos e filosófico-morais. Quando Löwith apreendeu o caráter de "tu" do homem em contraposição ao conceito geral de pessoa, quando ele mostrou junto a Pirandello que o papel desempenhado pelo particular em suas relações com este e aquele é o seu si mesmo mais próprio, ele fez, em um apecto parcial, uma crítica radical à tradição idealista da filosofia, que já tinha encontrado anteriormente seu enunciado teológico por meio de homens como Kierkegaard, Buber, Ebner, Barth, Gogarten e Bultmann. Acredito que seja possível caracterizar a direção de toda a sua gênese espiritual a partir dos passos dados ulteriormente por Löwith como jovem docente. Ele prosseguiu seu caminho a partir deste ponto inicial de uma crítica ao idealismo, evocando a princípio as testemunhas de uma tal crítica. O primeiro ensaio depois de sua habilitação à docência trata caracteristicamente da crítica de Feuerbach a Hegel. Ensaios sobre Nietzsche e Kierkegaard, os grandes adversários da especulação idealista, foram outros sinais deste caminho próprio.

Também se mostrou, porém, de maneira igualmente primeva, um segundo componente que deu prosseguimento à crítica ao idealismo em uma outra direção, e sempre me pareceu (se é que posso falar aqui uma vez mais como companheiro de caminho) que a inserção na – por mais questionável que seja – instituição da universidade não permaneceu sem significação para o fato de Löwith ter começado a colocar o condicionamento social do indivíduo ao lado do condicionamento pessoal em relação ao próximo. Neste caso, foi em particular o ensaio brilhante sobre Karl Marx e Max Weber que alijou da consideração do indivíduo o questionamento social. Neste trabalho, Löwith demarcou por contraste duas perspectivas. Ele procurou iluminar o mundo de ideias de Max Weber a partir do ponto de vista de um Marx – e vice-versa. Em seguida, ele contrapôs Marx e Kierkegaard, Burckhardt e Nietzsche, Goethe e Hegel. Tem lugar nestas confrontações algo assim como a transformação de um conhecimento conquistado por meio da fundamentação do primeiro livro em um método. Perspectividade – esta já era a intelecção originária daquele primeiro ponto de partida – é, ao mesmo tempo, uma apresentação do ser verdadeiro. As coisas não se davam de acordo com o modo como Löwith ainda parecia pensar outrora, elas não ratificavam a suposição de que a perspectividade de nossa existência não tornaria possível conquistar efetivamente uma intelecção do ser verdadeiro fora das respectivas relações, nas quais ele se encontra. Ao contrário, o indivíduo é o todo das perspectivas. Este conhecimento de uma ontologia "pirandelliana" serviu a Löwith para legitimar seus estudos comparativos sobre a história do espírito.

O método da perspectivística não é nenhum método arbitrariamente aplicado. Ao contrário, toda perspectiva traz à tona um fio inerente à rede do ser, que existe e é real. Não obstante, parece-me - se é que tenho o direito de fazer uma interpretação tão abrangente daquilo que vi surgir e ganhar vida - que o método da perspectivística aplicado por Löwith à história do espírito redundou paulatinamente, e em seu exercício mais amplo, de maneira cada vez mais clara em uma fixação de determinados pontos de vista, de determinados pontos de partida, de acordo com os quais algo diverso só continuava se mostrando na perspectiva: como se se deixasse parar a oscilação da balança, na qual se pesava a verdade. Se, em contrapartida, Jacob Burckhardt e Nietzsche são colocados em perspectiva em um livro, então já estava claro que Karl Löwith via em Jacob Burckhardt uma verdade humana mais elevada. E se pressentirá na mesma medida que a posição assumida por Goethe em relação a Hegel se encontra mais próxima de Löwith, ou seja, parece mais verdadeira do que, por exemplo, a posição contrária. Esse fato também é válido, por fim, para a verdade no próprio Nietzsche, e este talvez seja o estranho desenvolvimento que vejo no pensamento de Löwith: em certa medida, apesar de todas as restrições que apresenta contra Nietzsche, este se tornou para Löwith uma espécie de posto fundamental, uma testemunha contra aquilo que ele denomina o "historismo". Pois era evidente a intenção de Löwith de mostrar que uma radicalização decidida do pensamento ético torna visível os limites do "historismo".

Agora, se considerarmos atentamente esta interrupção da oscilação da balança entre fenômenos espirituais mutuamente coordenados, tal como Löwith procurou produzi-la em inúmeros outros casos, então sentiremos a necessidade de perguntar: com base em que Löwith confere o primado a certas perspectivas? Qual é o elemento comum, o sistema de medida com o qual se avalia aqui? Acho que se pode dizer: o elemento comum é antes de tudo a postura cética, um motivo tradicional da meditação filosófica desde a Antiguidade, em relação às principais testemunhas espirituais que Löwith adora citar. Com isto, é preciso dizer que seu interesse mais próprio também era essa postura cética. Certamente, contudo, tal como acontece com toda postura cética, essa também conquista seu sentido por meio daquilo contra o que ela se dirige e sobre o que ela se abate. Nesta minha tentativa de perseguir uma perspectiva própria em relação a Löwith, talvez possa denominar a postura cética löwithiana uma postura contra a escola.

Na filosofia, compreendemos por "escola" desde Schopenhauer a forma disciplinar da ciência acadêmica, à qual, por sua vez, já antecedia desde a Antiguidade a forma tradicional inerente à formação escolar filosófica. E se tiver o direito de descrever aqui a primeiríssima aparição de Löwith na vida acadêmica alemã, posso dizer que me recordo muito bem de meu primeiro encontro com ele no ano de 1920, no saguão da Universidade de Munique. Não tinha a menor ideia de quem ele era, mas minha primeira impressão vaga foi exatamente a de que já outrora o interesse propriamente dito de Löwith - um

interesse que o trouxe para próximo de Heidegger, que naquela época se mostrava como radical e revolucionário – era a crítica à escola, a crítica à filosofia acadêmica, a crítica mesmo à instrução dada pelo mestre da pesquisa fenomenológica isolada, à instrução fornecida por Husserl. A crítica à escola é uma motivação antiga. Ela persegue a escola como à sua própria sombra há séculos. Os moralistas franceses viviam totalmente dessa crítica. No entanto, ela também se apresenta – e com uma razão totalmente particular – no século XIX, quando os professores se impuseram e se restringiram a repetir e renovar, sem alcançar a consciência do tempo.

Em nossa juventude, a postura cética de Löwith no tocante à escola encontrou sua legitimação no interior da própria filosofia acadêmica, no conceito do existencial que se corporificou em particular na figura de Martin Heidegger. Por fim, porém, mesmo a filosofia de Heidegger foi perseguida pela postura cética de Löwith. Aos olhos deste último, o modo como o pensamento de Heidegger se construiu a partir de *Ser e tempo* tornou-se o mais puro contrário daquilo que o apelo existencial do princípio heideggeriano originário parecia prometer. Não posso me deter aqui nas razões pelas quais o próprio Heidegger tomou um caminho tão diverso daquele estabelecido no sentido da crítica de Löwith à filosofia escolar. No entanto, parece-me significativo para Löwith o fato de o seu pensamento ter se formado em meio a tais tensões.

Um segundo ponto referente à postura cética de Löwith parece-me o fato de ela estar voltada contra todo dogmatismo em geral, antes de tudo contra o dogmatismo de uma teologia filosófica e de uma filosofia da história especulativa. Toda interpretação especulativa da história parecia-lhe uma permanência incógnita e ilegítima da história da salvação. Esta é uma posição, na qual o pensamento cético de Löwith se aproxima particularmente de um motivo central da teologia protestante.

E temos aí, por fim, sua postura cética em relação à história em geral. Este era o motivo que já fazia com que Löwith se sentisse atraído pela irritação de Goethe com a história, pela aversão de Jacob Burckhardt ao poder e pela *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche. Formulado em termos positivos, trata-se do motivo da natureza e da naturalidade, que se unifica aqui com o motivo cético.

O conceito de natureza parece previamente marcado para exercer a função sistemática que ele conquista em Löwith. Nós, alemães, não nos conscientizamos em geral do fato de ser uma palavra estrangeira[28] que designa esse conceito de todos o mais natural para nós. *Natur* não é uma palavra alemã. Além disso, é preciso que nos perguntemos o que, contudo, empresta a esse conceito de natureza uma força enunciativa tal que ele tenha podido "despertar com o

28. Em alemão, a palavra para natureza é a palavra de origem latina *Natur* (N.T.).

soar das armas" nos dias de Rousseau e Hölderlin. Não quero falar aqui sobre a história da palavra, nem ressaltar o fato de a palavra só ter se tornado relevante e só ter se transformado em um conceito em grego e em alemão, no momento em que a natureza passou a ser vista a partir da oposição em relação ao humano, por exemplo, em oposição à arte ou mesmo em oposição ao supranaturalismo da ortodoxia eclesiástica, ou seja, só quando ela não visava mais à mera *natura rerum*, à mera "natureza de algo". Há, portanto, uma profunda verdade substancial no fato de o cético se reportar à natureza. A postura cética é voltada em última instância e antes de mais nada contra as construções vazias do espírito filosófico. Assim, ante a dissolução especulativa de tudo aquilo que é concreto, Löwith procura fazer valer a natureza enquanto o constante da realidade, o granito que a tudo suporta.

No que diz respeito à coisa mesma, porém, ganha voz com o tema da natureza e da naturalidade o mais antigo tema da metafísica ocidental, o tema da *physis*. Com certeza, isto dá-se de uma forma polêmica, dirigida contra a reflexividade da filosofia, assim como contra o espírito do pensamento técnico da Modernidade. De fato, o principal interesse filosófico de Löwith tornou-se reconquistar o horizonte do problema do mundo uno e uniforme como tema filosófico. Uma série de ensaios que ele dedicou à crítica da existência histórica (1960), da tradição cristã (1966), assim como algumas contribuições ao trabalho da Academia de Ciências de Heidelberg serviram a esta meta[29].

Nesse sentido, sobre o caminho que passava pela postura cética, ele se tornou um defensor das mais antigas verdades da metafísica ocidental. Parece-me que, neste arco que atravessa o seu pensamento, ratificou-se uma função filosófica autêntica para a postura cética: corroborar aquilo que nenhum ceticismo pode destruir porque resiste como verdade superior.

---

29. Entrementes, foram publicados os seus *Sämtliche Schriften* (Escritos conjuntos) em nove volumes pela editora J.B. Metzler (Stuttgart, 1981-1988), com um volume complementar *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* - Ein Bericht (Minha vida na Alemanha antes e depois de 1933 - Um relato. Stuttgart, 1986).

10
Thrasyboulos Georgiades

Thrasyboulos Georgiades, grego de nascença, historiador da música por ofício, foi no âmbito de sua disciplina um fenômeno extremamente incomum. Mas é muito difícil de pensar em um âmbito no qual ele não teria sido um fenômeno extretamente incomum. Quando ele, um erudito reconhecido, no ano de 1974, foi acolhido no círculo da ordem "pour le mérite", precedia-lhe a fama não apenas de ser um significativo historiador da música de nosso tempo, mas de ser também algo assim como um músico, um historiador músico, para o qual seu campo de pesquisa tinha presença. E não a presença de documentos e notas, mas a presença ressonante dos sons. E de fato: tal como seu campo para ele, ele mesmo era de uma presença impositiva. A cabeça grande entre os ombros, os gestos fortes dos sulistas e, antes de tudo, seu modo de falar. Seu domínio da língua alemã era perfeito, sua familiaridade com a poesia alemã um fato elementar de sua existência espiritual – ele pertencia completamente ao mundo linguístico alemão. E quando falava, de maneira extremamente articulada, lenta, hesitante, buscando e encontrando a palavra certa, essa fala era como uma descoberta criadora: como se cada palavra fosse esculpida a partir do próprio granito da língua, angulosa, de uma novidade fulminante e de uma força enunciativa que fazia tremer a batida do cinzel do falante. Mas era assim que ele era. Esta era sua natureza, sempre o mesmo, quer ele se voltasse totalmente para uma conversa íntima, quer ele tomasse a palavra em um círculo maior – ele "tomava" formalmente a palavra –, quer ele estivesse apresentando uma conferência do púlpito e inventando verdadeiramente o seu tema, a vida temporal fugidia dos sons, com palavras e com o gestual da voz e das mãos – de modo algum um orador, de maneira alguma um estilista requintado, mas algo quase amorfo, imergindo esquecido de si em seu tema.

Seu tema, porém, era a música. Ela o tinha atraído irresistivelmente desde a juventude. E quando ele, outrora já um jovem engenheiro de construção, chegou a Munique aos 23 anos, tornou-se aluno do historiador da música Rudolf von Ficker, de quem ele acabou por se tornar um dia sucessor. Sua mulher foi a cravista Anna Bárbara Specker. Entre seus mestres e amigos também estava Carl Orff.

Naquela época, ele tomou uma decisão: escolheu a Alemanha e se tornou historiador. Mas Georgiades era grego e, para ele, a música não era apenas o

objeto de seu amor e de seu interesse teórico, mas um dote elementar de sua terra natal grega. A música popular grega – em cuja força rítmica ele procurou reconhecer até mesmo algo da música antiga – formou o pano de fundo, a partir do qual ele compreendeu a si mesmo, ele, que desde a juventude era um admirador ardente da música clássica vienense. Sua pesquisa estava incessantemente devotada a saber como essa música pôde amadurecer, como a música se tornou música "absoluta": esta longa história do desenvolvimento da música ocidental desde os gregos. Assim, ele tornou-se um filho adotivo das ciências do espírito românticas.

Pois bem, a relação entre língua e música é de tal modo determinante para a história da música ocidental, que o interesse dos pesquisadores da música sempre foi dedicado a ela. O que distinguia Georgiades era seu dom verdadeiramente filosófico de iluminar os próprios fenômenos originários, palavra e som, nomeação e sonorização, em suas estruturas, apreendendo, com isto, tão profundamente a relação recíproca entre língua e música a partir de sua ligação temporal, que a "música absoluta" mesma se tornou visível como uma língua própria, com sua sintaxe própria – a técnica frasal –, e isto de tal modo que, contudo, sua relação com a palavra, que é determinada por meio de sua própria figura temporal, nunca se torna irreconhecível. A relação entre língua e música permaneceu para ele o motivo central de seu pensamento e de sua investigação. Segundo ele, o ápice foi formado pelo teatro musical mozartiano e pela lírica musical de Schubert. Ele as interpretou como duas possibilidades diversas da história da música ocidental que atingiu sua maturidade. Temos aí a música clássica vienense. Ela é o acontecimento absoluto em sons, sempre um autoencontro do homem, tempo e espírito, e, com isso, em um sentido essencial, um olhar para si mesmo, ou seja, "teatro" – em contraposição à autoenunciação esquecida de si do eu lírico, que se configura na palavra e nos sons da canção: duas consumações que significavam para Georgiades um fim. Em contrapartida, a música dos séculos XIX e XX permaneceu para ele um eco artificial ou um puro experimento. É característico que ele, em face da extrema distinção conferida por Adorno à música de Alban Berg, tenha tomado decididamente o partido do neoclassicista Stravinsky.

Com decisão – em geral, este era um de seus traços essenciais. E, como todos os mestres marcados por uma decisão grandiosa e impositiva, suas ações produziram eminentemente escola. O que ele introduziu de sua herança sanguínea grega no conhecimento histórico não depende de se é possível ou não demonstrar à continuidade com a música grega por ele afirmada. O fato de a música ser uma realização e uma sonorização temporais e de a composição que pode ser escrita em notas ultrapassar o caráter fundamental de uma indicação de ação forneceu-lhe uma orientação adicional em relação aos métodos histórico-filosóficos que ele dominava plenamente.

É compreensível por si mesmo que um homem que irradiava uma tal presença não fosse propriamente um homem dos livros. Era em suas preleções e conferências que Georgiades apresentava o que lhe era mais próprio. E se seus amigos e admiradores, dentre os quais eu mesmo me encontro, esperavam dele um livro teórico fundamental sobre nomeação e sonorização e uma obra que coroasse sua pesquisa histórica sobre a música clássica vienense – nós ainda sonhamos com a possibilidade de a obra póstuma preencher algumas destas esperanças[30]: ele mesmo prefiriu colocar em jogo todo o rico instrumentário de suas compreensões e de seu saber junto ao tema particular. Assim, mesmo o seu livro sobre Schubert, *Schubert*: Musik und Lyrik (Schubert: Música e lírica), é uma mistura imponente de observação minuciosa e análise, por um lado, e de perspectivas absolutamente abrangentes de um tipo filosófico e histórico, por outro. Se juntarmos a esse livro uma coletânea de seus pequenos escritos, que foi organizada por seus alunos em janeiro de 1977, por ocasião de seu septuagésimo aniversário, teremos diante de nós a sua obra de vida. Ela continuará exercendo sua influência por muito tempo e exigindo exaurimento.

No entanto, a imagem deste homem educado na cultura grega, que cresceu no catolicismo do sul da Alemanha, permaneceria incompleta, assim como a amplitude de seu espírito permaneceria decididamente subdeterminada, se não evocássemos dois nomes, que foram de uma significação determinante para o historiador da música tanto quanto para o homem musical Georgiades, dois protestantes da mais pura cepa. Tenho em vista Heinrich Schütz – que transformou o patrimônio da reforma em criações musicais que assumiram em si algo do poder de nomeação e de interpelação da palavra própria ao sermão – e Friedrich Hölderlin – cujo tom poético estava em ressonância com o estilo pessoal de Georgiades de uma maneira irrepetível. O modo poético hölderliniano e a maneira de falar de Georgiades descrita por mim anteriormente foram criados um para o outro. E, além disso: o cantador alemão, que procurou o elemento grego, precisou se mostrar para o filho da Grécia, que encontrou a Alemanha, como um penhor que lhe concedeu sua segunda terra natal terrena.

---

30. Cf. neste ínterim GEORGIADES, Thrasyboulos. *Nennen und Erklingen*: Die Zeit als Logos (Nomeação e sonorização: o tempo como logos). A partir da obra póstuma. Org. por Irmgard Bengen. Com um prefácio de H.-G. Gadamer. Göttingen, 1985.

11
Fritz Kaufmann

Fritz Kaufmann experimentou seu desenvolvimento espiritual e a cunhagem de sua personalidade filosófica no campo de força que a escola fenomenológica de Freiburg representou nos anos posteriores à Primeira Guerra Mundial.

Aquilo que partiu outrora de Husserl, um homem probo e totalmente perpassado pela grandeza de sua missão, é difícil de ser descrito. A grande paciência verdadeiramente monumental, com a qual o espírito husserliano educado na "honestidade" da evidência matemática iniciou a tarefa de transformar a filosofia em "ciência rigorosa" por meio do novo método fenomenológico que ele tinha desenvolvido e justificado teoricamente, conquistou uma capacidade inesperada de repercussão na consciência de um tempo, cuja consciência cultural orgulhosa e segura de si tinha sido quebrada de uma só tacada. Por mais incrível que possa parecer hoje – nos momentos conturbados dos primeiros anos do pós-guerra, a sentença "rumo às coisas mesmas!", que a fenomenologia de Husserl contrapôs à filosofia neokantiana dominada pela crença no sistema, soou como uma mensagem de salvação.

Indubitavelmente, as expectativas com as quais uma jovem geração se entregou outrora ao cultivo metódico da escola fenomenológica estavam dirigidas para um horizonte muito mais amplo do que a fundamentação da filosofia como ciência rigorosa. Necessidades religiosas obscuras, que tinham perdido toda concretude, sim, toda orientação com o colapso da cultura do período anterior à guerra, floresceram em uma geração à busca. Não foi à toa que se chegou a represamentos violentos, quando essa juventude se viu confrontada com o projeto de um programa de investigação filosófica de longo prazo e com a análise minuciosa de fenômenos tão cotidianos e desprovidos de problematicidade quanto à percepção de uma coisa.

A descarga produtiva que trouxe consigo uma libertação em relação a esta situação de tensão e de represamento espiritual aconteceu por meio da entrada do jovem Martin Heidegger na associação da comunidade da escola fenomenológica. Como jovem professor precário de Freiburg, Heidegger atraiu pessoas de sua idade e mais jovens para o redemoinho de um questionamento revolucionário radical. Os primeiros estudos de Fritz Kaufmann, que indicaram o caminho para todos os seus trabalhos posteriores, são marcados pela repenti-

na irrupção de uma postura radicalmente questionadora que tinha sido trazida pelo jovem gênio de Heidegger para o equilíbrio quieto do modo de trabalho fenomenológico. Os ataques de Schopenhauer contra os filósofos de cátedra, sim, mesmo o extremismo destrutivo de Nietzsche que desafiou toda a tradição da filosofia ocidental, não excederam em nada a autocrítica radical com a qual o jovem Heidegger se confrontou intensamente a partir de sua cátedra em Freiburg com a filosofia acadêmica e com a sua pretensa ausência de pressupostos. Mas enquanto alguns, e, em particular os mais jovens, tinham sucumbido de um tal modo à fascinação desse radicalismo, que não encontravam mais absolutamente qualquer acesso à seriedade investigativa da fenomenologia husserliana, Fritz Kaufmann estava entre aqueles que, juntamente com Martin Heidegger, Wilhelm Szilasi e Oskar Becker, buscavam unir a tradição do honrado mestre da disciplina fenomenológica com a entrega às palavras de ordem revolucionárias.

O que cativava no interesse filosófico mais imediato de Fritz Kaufmann vinha acompanhado, por um lado, por uma sensibilidade musical, pelo elevado nível do gosto de um homem multiplamente educado, e, por outro lado, pela capacidade de doação e pela prontidão à veneração de um ser sutil e voltado para si. Foi o âmbito do elemento estético, o estímulo dúbio de uma experiência estética e artística, que lhe apresentou o problema que o reteve até a sua morte: a face de esfinge da arte, o seu olhar como que vindo de dois olhos.

Os problemas da estética assumiram uma posição extremamente marginal no programa de investigação fenomenológica de Husserl, que partia de fenômenos elementares ou considerados elementares que deveriam retirar a base da teoria do conhecimento até aqui. Certamente, em contraposição à consciência perceptiva, na crítica à teoria da imagem característica da teoria do conhecimento, Husserl tinha apontado vez por outra para problemas particulares que instauravam uma "modificação da neutralidade" da consciência estética das imagens, e ele abriu espaço para que se sentisse uma certa afinidade entre a investigação fenomenológica da essência e a visão da essência, que é própria ao artista criador. Mas ainda precisava ser realizada uma elaboração própria destes contextos de problemas. Franz Kaufmann pôde se articular com essa necessidade.

Não osbtante, o gigantesco impulso recebido por Franz Kaufmann do jovem Heidegger não significou nenhum simples encorajamento de seus interesses estéticos e fenomenológicos, mas sua radical colocação em questão. Não precisamos senão nos lembrar do fato de o conceito de "existência", que deu uma expressão uniforme para as tendências filosóficas de outrora, ter sido cunhado por Kierkegaard, o crítico mordaz do "estágio estético" da existência humana, no sentido que passou a ressoar agora. Em verdade, no idealismo alemão, em particular por meio de Schelling, já tinha se mostrado a elevada vizinhança entre arte e filosofia, entre a imaginação produtiva e a imaginação

transcendental, entre a intuição artística e a intelectual, de modo que a arte pôde ser honrada precisamente como um instrumento, um organon da filosofia. Mas será que, depois do ataque kierkegaardiano à filosofia da reflexão, depois da discriminação husserliana de toda construção dialética, depois da crítica existencial de Heidegger a todo pensamento ligado à subjetividade e contaminado pela ontologia grega da substância, alguém ainda poderia se reportar a tais modelos? Todo o conceito do estético e, em particular, o conceito da "consciência estética", não sofreu uma crítica radical ontológica e existencial por meio da demonstração de sua proveniência grega? Não foi a decadência mundana desse pensamento que teve no fenômeno estético seu aguçamento mais radical? E, com isso, a consciência estética não se mostrou como o extremo da inautenticidade da existência, tal como Kierkegaard a tinha descrito?

E se não se pudesse privar totalmente o caráter peculiar da consciência estética de sua legitimação fenomenológica, na medida em que essa consciência estética representa um momento incontestável de nossa consciência cultural, uma tal legitimação não precisaria se mostrar, depois que tivéssemos nos apoderado descritivamente e de um jeito fenomenológico comprovado da própria estrutura da essência da consciência estética, precisamente em seu caráter derivado enquanto a figura decaída de um comportamento existencial mais originário?

De fato, pressente-se no trabalho mais antigo de Kaufmann, um trabalho que trata da *Bildwerk als ästhetisches Phänomen* (A escultura como fenômeno estético), a dissonância entre a técnica descritiva fenomenológica adquirida e a nova requisição por uma crítica existencial e por uma dedução motivacional. O lado "histórico-fenomenal" da investigação apresentada busca levar em conta esta última necessidade. O atestado de proveniência fornecido por Kaufmann mostra, além disso, quais são os outros interesses e suscetibilidades que o determinaram, interesses e suscetibilidades que estavam fundidos com a requisição por um radical cuidado de si, que tinha sido despertada nele por Heidegger. A contemporaneidade entre o jovem Heidegger e a postura artística do expressionismo era, além do mais, inconfundível. Ela imiscui-se na primeira obra de Kaufmann, uma vez que o sentido para os mundos artísticos arcaicos, para a arte dos primitivos, para os desenhos nas cavernas, assim como, em geral, o sentido para a função religiosa e sagrada da imagem, dominaram o fornecimento kaufmanniano do atestado de proveniência da consciência estética da imagem. Para o historiador do século XX, também possuirá um valor documental a articulação expressa com as primeiras preleções de Heidegger em Freiburg. Nestas transcrições de estímulos (não propriamente autênticos) heideggerianos que procuram trazer à tona o sentido existencial do elemento estético, não chama a atenção apenas a proximidade em relação a Georg Simmel, mas também a originariedade da construção conceitual ("mundar", "ex-mundar-se"), por meio da qual o problema hegeliano da objetivação do espírito foi reconfigurado e transfigurado por Heidegger.

Não obstante, por mais que, para o jovem filósofo, tenha se acentuado por meio de Heidegger a questionabilidade da consciência estética, a tarefa que lhe estava reservada, tal como ele era e tal como tinha de se assumir, não podia ser outra senão uma justificação dessa consciência. Já em sua tese de doutorado se anuncia a questão de saber "se não há uma possibilidade de, na remundanização do mundo, ao invés da degenerescência atual, perturbada e dispersa por preocupações, evidenciar-se e só se concretizar de maneira própria justamente nesta reconfiguração aquela essência que vive reunida em si e a partir de si, repelindo todos esses aprisionamentos e fragmentações". O fato de a configuração artística (e a revivência de uma tal configuração) ser uma tal possibilidade já era naquela época a convicção de Kaufmann; e já outrora ele via a justificação existencial do fenômeno estético no "fato de as possibilidades de compreensão do ser alheio e, com isso, de uma autêntica comunidade serem elevadas e ampliadas com esse fenômeno por meio de sua manifestação verdadeira na obra".

Ganho e perda equilibram-se aqui segundo Kaufmann. Quanto mais desaparece a força vinculadora da vida conjunta, tal como essa força é própria a períodos originários, vinculados religiosamente, tanto mais coisas cabem ao artista, em cuja capacidade plástico-expressiva se manifesta o fundamento criador de todos os seres mundanos. O autoasseguramento da própria criação, que atrai para si pela primeira vez com Miguel Ângelo todos os conteúdos religiosos, constitui a verdade propriamente dita de nossa era, uma verdade extremamente grave, que excede multiplamente as possibilidades finitas do ser humano. A dissonância entre a exposição universal do artista e as exigências de compromisso da vida com os outros homens é indissolúvel. A tragédia da atividade artística, a ambiguidade indissolúvel que é dada com a "magia branca e negra da arte", impede que superestimemos a função formadora de comunidades da consciência estética.

O tema de todas as tentativas de pensamento apresentadas por Kaufmann, porém, é, em primeiro lugar, o fato de o artista e a arte precisarem ser considerados como os grandes representantes, por meio dos quais permanece experimentável uma ressonância mais profunda com o infinito, e, em segundo lugar, o fato de a experiência estética encontrar, com isso, uma derradeira justificação. Seu plano era sintetizar essas tentativas em uma filosofia da arte levada a termo de maneira sistemática, quando a morte lhe tomou a pena da mão. Assim, o que ele legou para nós foram apenas os elementos para a construção de um tal edifício grandioso. Uma primeira parte significativa é aquela que, a partir de seus momentos iniciais fenomenológicos, aborda o fenômeno estético em tentativas progressivas. A linha desta fundamentação sistemática não foi levada até o fim, quando Fritz Kaufmann precisou deixar a Alemanha. As consequências sistemáticas, que se encontram indicadas pela primeiríssima vez no trabalho que ainda chegou a ser lançado em 1934, *Sprache als Schöpfung* (Linguagem como criação), precisam ser deduzidas da leitura dos estudos concretos sobre fi-

losofia da arte, que Fritz Kaufmann publicou mais tarde, antes de tudo a partir de seu grande livro *Thomas Mann: The world as will and representation* (1957) e de sua discussão sobre *Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation* (Karl Jaspers e a filosofia da comunicação), 1956.

A tradução inglesa da palavra alemã *Vorstellung* (representação), *representation*, que aparece no título do livro sobre Thomas Mann, apresenta uma referência indireta à intuição fundamental sistemática que dá sustentação a Fritz Kaufmann. Por mais apropriadamente que a obra *O mundo como vontade e representação* de Schopenhauer possa circunscrever o horizonte da visão de mundo de Thomas Mann, o empenho filosófico de um homem que se viu colocado entre as tarefas de pesquisa da consciência purificada de maneira transcendental da fenomenologia husserliana e a apoteose aguda de Heidegger da facticidade do ser-aí humano, seria preciso indicar por detrás do dualismo de Schopenhauer, assim como por detrás do idealismo alemão, a raiz metafísica, na qual vontade e representação estão originariamente unidas: Leibniz, para o qual as ideias são forças e a "representação", *repraesentatio*, não é apenas um caráter específico da consciência humana, mas um princípio fundamental metafísico, o modo de ser da mônada, que é, na medida em que o universo se reflete nela. Ser significa representar-se (*esse = repraesentari*). A análise dos problemas constitutivos, por meio dos quais toda validade objetiva se configura para a consciência pura, precisava encontrar seu fundamento ontológico mais profundo sobre a base da metafísica leibniziana. Pois se pensava aí a autoconstituição de todo ente, que experimenta sua elaboração fenomenológica no interior da constituição transcendental na consciência pura – ou expresso de outro modo: em Leibniz, as potencialidades intrínsecas à consciência são reconstruídas até as forças que constituem o universo. Essa reconstrução, porém, encontra sua comprovação na capacidade criadora do artista, cuja obra é ao mesmo tempo autoapresentação e constituição de mundo. Leibniz e Espinosa, assim como a teoria kantiana do gênio enquanto o "favorito da natureza", defendem o fato de o método fenomenológico alcançar precisamente em sua aplicação ao fenômeno da arte e do artista a derradeira unidade entre natureza e história, apontando, com isso, para Deus como o fundamento pessoal absoluto do ser.

É assim, por exemplo, que podemos esboçar a justificação metafísica do elemento criador da experiência artística do ser, que se encontra diante de Fritz Kaufmann. Associam-se a esta base estudos particulares penetrantes sobre grandes artistas da Modernidade, cujas obras e cuja autointerpretação representam paradigmaticamente os dois aspectos da atividade artística. O fato de a série de pequenas monografias deliciosas começar com Miguel Ângelo é compreensível a partir daquele direcionamento para o autoasseguramento do elemento criador, que Kaufmann percebe pela primeira vez em Miguel Ângelo; o fato de ela terminar com Rilke e Thomas Mann, nos quais o padecimento com a dissonância entre o

compromisso com os outros e a ambiguidade artística é apresentado com uma sinceridade impiedosa, corresponde ao tom fundamentalmente melancólico, que ressoa através de tudo o que é exposto por Fritz Kaufmann.

E, contudo, tratava-se de mais do que uma predisposição para a esperança e do que de uma promessa transfiguradora, quando a terceira parte da grande obra de filosofia da arte, na qual Fritz Kaufmann trabalhava, pretendia dignificar a arte como "festa da existência". São antes de tudo dois os documentos que mostram a amplitude e a profundidade da virada positiva, para a qual Fritz Kaufmann estava dirigido: a referência a Goethe, que se elevou a um "claro produto de si mesmo" a partir de um "produto obscuro da natureza" e para o qual "o homem – e em seu ponto máximo o homem artístico – é o centro criador no processo da comunicação universal do ser"; e a dignificação do "*de profundis* dilacerador de corações próprio à alma alemã, que Thomas Mann denominou *Doutor Fausto*". Quando Kaufmann escreve por fim: em seu próprio excesso, então, o luto "transforma" o "sentido" – o seu sentido e o sentido do homem –, "ele se projeta de sua obscuridade para a luz", este não é apenas um belo testemunho das forças de reconciliação ativas nele mesmo, mas também indica até que ponto teria alcançado aquela "filosofia aprofundada da comunicação", que deveria colocar o "idealismo final" sob uma nova luz – "como um idealismo que não era meramente estético".

12
Emilio Betti

Ninguém pode saltar por sobre a própria sombra. Agora, quando tomo a palavra para falar sobre Emílio Betti e para honrá-lo, esta sentença é tão válida quanto ela era válida para o homem Betti que, em Heidegger, em Bultmann e em mim mesmo nunca achou ver mais do que terríveis equívocos. Naturalmente lamento que ele não tenha querido admitir o elemento comum e a mesmidade das tarefas que eu compartilhava com ele. Neste caso, não estava em jogo nenhuma malquerença. Lembro-me exatamente de uma conferência em Heidelberg: eu o convidara para falar em meu seminário. A tensão e a agitação, com as quais ele apareceu, estavam totalmente evidentes, mas não havia aí nem hostilidade nem tampouco certamente a tolerância que ele mesmo tanto estimava. Com certeza, ele esperava me convencer. No entanto, ele não necessitava de maneira alguma de um tal convencimento. Aquilo que ele combatia não era nada em que eu pudesse efetivamente me reconhecer. Eu apreciava e admirava nele um homem totalmente espantoso, um historiador do direito de fama internacional, que era ao mesmo tempo um herdeiro fiel e um advogado ardente da filosofia do idealismo alemão como nenhum outro. Li naquele tempo com admiração o seu *Hermeneutisches Manifest* (Manifesto hermenêutico), de 1954, quase como uma lembrança daquilo que eu mesmo tinha constantemente diante dos olhos na tradição de minha proveniência. Ah não, não subestimo a dívida de gratidão em relação ao idealismo, uma dívida sob a qual todos nós hoje nos encontramos. Nós todos – isto inclui Heidegger e Bultmann, assim como Emilio Betti. No fundo, a situação alemã do problema também não era tão diversa daquela diante da qual Betti se via colocado ao buscar se libertar da influência dominante de Benedetto Croce.

É bem possível que ele mesmo tenha sentido isso, apesar de falarmos naturalmente línguas diversas e de termos conversado sem nos entendermos. Em todo caso, sua visita transcorreu muito amistosamente. Ele convidou-me enfaticamente a visitá-lo em sua propriedade. É de se supor que ele tenha esperado que eu pudesse saltar por sobre a minha sombra.

Todavia, não vi para onde deveria saltar. A desvalorização crociana da objetividade nas ciências naturais em relação a uma mera "prática" e a teoria global da expressão criadora que ele tinha desenvolvido a partir do hegelianismo não

eram tanto quanto para Betti uma pressão que pesava sobre mim. O fato de a aspiração por objetividade só definir o comportamento da ciência em um sentido limitado era óbvio para mim. Mesmo a problemática do relativismo histórico que Dilthey e Troeltsch mantiveram acesa não tinha nada de ameaçadora para alguém que tinha vivenciado em Heidegger a superação viva do historicismo por meio da força do pensamento. Eu não tinha mais necessidade da virada para um objetivismo "realista" que tinha sido provocada por uma pane geral.

Bem, eu já tinha compreendido o que o movia. Como todos nós, ele também sentiu todo o peso da história e de nossa própria historicidade, e, então, buscou escapar das consequências relativistas que se mostravam aí como ameaçadoras. O que tinha nos inquietado nos anos posteriores à Primeira Guerra Mundial pode ter ganhado uma nova urgência para ele na era fascista e depois de seu fim. Seguramente, o espetáculo da ciência do direito contemporânea e de sua acomodação ao poder funcionou para Betti como um estímulo constante para buscar um distanciamento. Infelizmente, ele não se orientou neste caso pelos desenvolvimentos mais recentes do pensamento filosófico, mas por aquele tipo de realismo fenomenológico que Max Scheler e Nikolai Hartmann tinham deduzido do primeiro Husserl. Assim, ele considerou Heidegger como uma recaída no historicismo e o meu próprio desdobramento das ideias de Heidegger, e, em particular, até mesmo minha tentativa de me confrontar com a grande tradição hermenêutica e histórico-filosófica do idealismo alemão desde Schleiermacher até Dilthey, como uma impertinência atrevida. Em verdade, eu seria o último a negar que nós todos ainda nos encontramos à sombra de Hegel. Mas uma coisa é certa – afinal, quem é que estaria pronto a se reconhecer totalmente na crença hegeliana na razão? Não se pode eliminar um século de crítica à autoconsciência, tal como ela foi levada adiante por Marx e Nietzsche, por Freud e Heidegger. Só muito dificilmente é possível pensar que algo tenha se acrescentado aí a partir da meia sombra de Croce e da emancipação que moveu Betti.

Parecia-me, em verdade, que Betti tinha visto corretamente a tarefa a ser realizada. Seu tema mais próprio foi justamente a defesa da ação recíproca interna entre o interesse histórico-jurídico e o interesse dogmático-jurídico. No entanto, sua ingenuidade epistemológica o enredou em um psicologismo crasso, quando ele concebeu o ato da compreensão como o processo divergente em relação ao ato de criação. Este fato corria paralelamente às suas outras intelecções saudáveis sobre a *ratio legis*. Aqui vem à tona claramente o ânimo morno, com o qual ele seguiu a tradição do idealismo alemão. Pois a correspondência entre criação e pensamento tinha seu fundamento no idealismo especulativo da filosofia da identidade. O que inspirou Betti foi apenas a influência de Schleiermacher sobre a psicologia, mas não o seu idealismo especulativo. Eu mesmo também tinha facilitado um pouco as coisas em minha crítica a Schleiermacher. Eu não tinha levado suficientemente em conta a circunstância

de que a "hermenêutica" schleiermacheriana tinha sido seguida por sua dialética e de que lá o entrelaçamento especulativo entre pensamento e linguagem e a referência à verdade que dirige o pensamento formavam o tema expresso. Naturalmente, a artificial cisão schleiermacheriana entre o modo de questionamento hermenêutico e a dialética dirigida para o conhecimento continua sendo aos meus olhos insuficiente.

O quanto não precisava parecer ainda mais insatisfatório para mim o modo como Betti apresentava sua doutrina dos tipos de interpretação! Neste ponto, ele colocou a assim chamada interpretação científica totalmente por si e cindiu-a completamente da aplicação reprodutiva tanto quanto da aplicação prática. Ao invés de destacar no artista reprodutor, no juiz ou no pastor de almas praticantes em primeiro lugar o momento cognitivo e só então introduzir, como condições limitadoras, a realização por meio de um fazer criador, a coisa inverteu-se formalmente para ele. O objetivismo ingênuo, por meio do qual ele buscou distinguir a interpretação científica, obrigou-o a afastar daí completamente essas outras formas da interpretação, ou seja, a afastar a interpretação criadora - ao invés de reconhecer justamente a indissolubilidade de compreensão e interpretação em todas elas. Ele não estava disposto a admitir que as decisões adicionais que têm de ser tomadas pelo tradutor, pelo artista e pelo músico, assim como as decisões práticas do juiz ou do pastor de almas, emergem na compreensão e fazem valer totalmente o critério de medida da compreensão "correta". No que concerne a estas questões, eu mesmo cheguei a falar de uma indiferenciação estética[31], que desempenha o papel decisivo particularmente nas artes reprodutivas, contanto que o modo de ser da reprodução não se transforme propriamente em objeto. O momento querigmático para os teólogos e a aspiração por uma solução justa para os juízes e para o tribunal permanecem normativos no mesmo sentido. Isto deixa claro que o conceito de objeto e de objetividade não é suficiente, quando o que está em questão não é o domínio de um objeto e a superação de uma resistência, mas a reconquista de uma participação no sentido. É isso, porém, que denominamos compreensão.

Tampouco podemos nos dispor a retomar a antiga cisão entre fato e valor. Betti também não gostaria de fazê-lo. Se, juntamente com Nicolai Hartmann, Betti chega a colocar a cognoscibilidade dos valores paralelamente às "categorias" teóricas, ele reconhece inteiramente nos dois aspectos o momento subjetivo das perspectivas. Naturalmente, porém, quando ele defende a objetividade do conhecimento como critério, esta era com certeza uma descrição apropriada para a pesquisa científica, uma descrição que formula bem o processo de progresso e aproximação que constitui a lei reguladora dos passos do trabalho científico. Mas se ele estende a objetividade até mesmo ao nosso sentimento va-

31. Verdade e método. *Ges. Werke*, vol. 1, p. 122ss.

lorativo, ele se enreda por meio do estabelecimento de um tal paralelismo em aporias insolúveis. O pesquisador dos valores assume, então, o papel precário, para não dizer risível, de uma instância superior de julgamento das prerrogativas e unilateralidades de figuras vividas do *ethos*, requisitando, por assim dizer, para si uma espécie de super-*ethos*. Nicolai Hartmann tinha denominado o valor à plenitude valorativa. Eu mesmo fui educado por Nicolai Hartmann, mas nunca me convenci de sua pesquisa valorativa que se acreditava fenomenológica e que ele empreendia com vistas à investigação daquele céu dos valores na luz artificial de seu quarto de estudos, quando ele não estava atualmente observando o céu de estrelas real com seu telescópio Zeiss. Em verdade, apesar de Scheler, Hartmann e Betti, parece-me que alcançamos com a ideia da pesquisa valorativa o limite, junto ao qual o *ethos* da ciência e de sua objetividade se converte no contra-*ethos* da teorização e da abstração de compromissos práticos por meio da reflexão.

Pois bem, é bastante instrutivo perceber como uma geração mais jovem de juristas e filósofos italianos, que seguiram com simpatia os desenvolvimentos mais recentes no interior da cena alemã, vê as tensões, os problemas e as aporias, nas quais se metem as ideias do honrado Mestre Betti. As coisas não se dão verdadeiramente aí, como se se estivesse narrando o tema de um outro. É muito mais o nosso próprio tema que se encontra aí em jogo. É a herança de Hegel, as origens românticas do pensamento histórico que tornou tão grandes as ciências humanas alemãs, que se encontra realmente em jogo em nossos dias. Não se trata apenas do antigo desconforto com a história, um desconforto do qual Goethe já tinha padecido. O que se desenrola por toda parte é muito mais uma exigência crescente por segurança, por mais que essa exigência se satisfaça na crença no método da ciência - em particular nas ciências sociais modernas - ou requeira uma fixação em uma ideologia que se alimenta da crítica a todas as ideologias. Uma vez mais, do mesmo modo que, depois da Primeira Guerra Mundial, o jovem Heidegger tinha levantado questões em face do idealismo cultural neokantiano, uma geração mais jovem vem perguntando o que ainda há propriamente nesta tradição que tinha sido o orgulho cultural de uma era burguesa. Na era da tecnocracia e da burocracia, dos meios de comunicação de massa e da reprodutibilidade técnica, da literatura engajada e da antiarte, do *pathos* emancipatório e da decadência da autoridade, o apelo a uma concordância que dá sustentação a tudo se parece com um falso romantismo. Em verdade, podemos reconhecer que a efetividade das instituições sociais tanto quanto os derradeiros valores fundamentais de nossa existência não estão eles mesmos submetidos à racionalização científica. Todavia, a postulação de uma concordância em relação a essas coisas parece antes emergir de uma opção conservadora do que de uma intelecção filosoficamente fundamentada.

Não desconheço com isto que outras objeções foram apresentadas aqui, em particular, sob a expressão-chave "crítica à ideologia". O modelo herme-

nêutico originário é o diálogo e o diálogo encontra-se sob a ideia diretriz da obtenção de um acordo. A busca por acordo, contudo, não precisa conduzir sempre para a concordância. Também pode haver uma troca compreensiva de razões e de contrarrazões. Mesmo neste caso, porém, pressupõe-se uma concordância basilar. Pois o resultado do acordo é positivo, na medida em que pode surgir por meio daí a superação de contradições, mediação e compromisso.

Pois bem, é certamente verdadeiro que há barreiras ideológicas que descem até o vocabulário da troca cotidiana de opiniões e é do mesmo modo verdadeiro que a prontidão para a troca dialógica pode chegar a sucumbir sob a pressão de tais barreiras. Todavia, o fato de, entre seres racionais, somente a troca racional poder se mostrar por fim como o caminho humano de resolução de problemas entre os homens não é, em verdade, contestado nem mesmo pelos teóricos da crítica à ideologia.

Não se deve sobrecarregar os conceitos de tradição, autoridade, continuidade etc. com opções "contrafáticas". Esses conceitos dão formulação ao fato de nossa razão e de nossa racionalidade possuir uma limitação essencial. Se ela não percebe seus limites, ela se perde em uma oratória abstrata. Não se precisa repetir aqui aquilo que, para os dois lados, foi alcançado em termos de clarificação por meio da discussão frutífera entre hermenêutica e crítica à ideologia. Acho que há uma concordância quanto ao fato de a razão nunca poder se cindir da crítica. O fato de o homem não estar preso a meras vias instintivas de reação, mas poder pensar possibilidades e conseguir escolher entre possibilidades no interior do comportamento prático é a dotação fundamental una e única do homem. Escolher, porém, sempre significa realizar uma crítica: diferenciar, preferir e preterir. Com certeza, as condições da práxis racional e da racionalidade prática precisam estar a cada vez previamente dadas. Ninguém começa do ponto zero da ausência de pressupostos e de pontos de vista parciais. Nós nos encontramos em um processo – e aquilo que denominamos hoje socialização é uma fase desse processo. A inserção do singular na sociedade representa um acontecimento complexo, no qual tradição, hábito e costume, assim como um padrão de comportamento inculcado passam a falar cada vez mais alto, de maneira mais ou menos radical, e se veem submetidos à rejeição e à apropriação racionais, não sendo, em todo caso, de maneira alguma necessariamente responsáveis por inteiro pela reflexão emancipatória.

Uma hermenêutica filosófica contrária aos conceitos abstratos de razão e reflexão precisa nos lembrar, portanto, da constituição fundamental genérica do homem, ontológica ou antropológica. Procurei fazer isto a partir do modelo do diálogo e, como penso, apresentar essa constituição a partir de um recurso a fenômenos originários da existência humana e social. O fato de se ter em vista com isto uma dimensão muito mais originária de exercício da razão do que a dimensão da ciência e de sua objetividade, uma dimensão que está fundada so-

bre a primeira, é uma circunstância que me permite concordar amplamente com as tentativas de cômputo pensante, tais como a empreendida por Betti – e que, naturalmente, transforma em um compromisso filosófico ir muito além disso e retornar a um ponto muito aquém desse.

13
Bruno Snell

Bruno Snell, nascido no dia 18 de junho de 1896 em Hildesheim e morto no dia 31 de outubro de 1986 em Hamburgo, já estava bem velho quando entrou para o círculo da Ordem "pour le mérite". Nós todos agradecemos ao fato de ele nos presentear com sua presença. O perfil acentuado de um espírito extremamente crítico e o olhar de um humorista e de um narrador inesquecível que nos mirava de maneira luminosa e amistosa enriqueceu e animou todas as nossas conversas. Era possível experimentar com ele o que significa uma presença discreta.

Nas últimas décadas, depois da morte de Karl Reinhardt, ele se tornou sem dúvida alguma a figura diretriz da ciência da Antiguidade clássica, um homem apreciado e estimado tanto no exterior quanto na Alemanha. Os cantões do norte de nossa terra natal tinham presenteado uma vez mais o mundo erudito com um grande filólogo. Filho de Lueneburgo, a sua estirpe, a sua vocação e o seu destino feliz o levaram já nos primeiros anos de sua juventude para a Inglaterra. Do mesmo modo, ele escolheu de uma tal forma seus caminhos posteriores na vida universitária alemã, que manteve sua abertura para o elemento inglês. Temos aí sua defesa de doutorado em Göttingen, este alto-burgo teuto-inglês do esclarecimento do norte, sua habilitação à docência em Hamburgo e toda a sua vida acadêmica posterior, que ele passou desde 1931 como professor em Hamburgo. Rodeado pelo vento fresco de uma grande cidade burguesa e portuária antiga, ele soube preservar constantemente para si nos anos de desfiguração e de opressão sua independência discreta e orgulhosa. Quando Hamburgo já estava em ruínas e Leipzig estava à beira de segui-la, ele evocou para nós a arcádia em uma visita a Leipzig. É inesquecível para mim como ele deixou renascer em nós, a partir de sua conferência nas acomodações do Instituto Lamprechtiano, no qual Goethe fez outrora sua célebre visita a Gottsched, o sonho da Europa em um tempo sombrio. Assim, por fim, ele também se tornou um dos primeiros e mais ativos participantes do processo de reconstrução das ligações internacionais tanto em sua própria ciência, verdadeiramente internacional, quanto em uma universidade que tinha desde a Antiguidade a sua posição em um lugar aberto para o mundo.

Seu percurso teve alguns momentos incomuns. Quando apresentou ao final de seus estudos em Göttingen a sua tese de doutorado, ele não conseguiu

encontrar a aprovação dos professores de filologia de lá. Estas investigações sobre as palavras do conhecimento nos primórdios da literatura grega eram por demais filosóficas. Para o filólogo, ele parecia estar por demais a caminho do conceito com essa tese. Foi Georg Misch, o genro de Wilhelm Dilthey e detentor de uma cátedra de filosofia em Göttingen, quem não achou este trabalho filológico demais – e foi o grande Willamowitz que não o achou demasiado filosófico, mas o acolheu como uma peça brilhante na célebre série de suas *Philologische Untersuchungen* (Investigações filológicas).

É muito difícil de acreditar que um dom filológico tão decidido, que antecipou nestes estudos o interesse filosófico mais recente pela história do conceito, só tenha conseguido alcançar o reconhecimento na filologia clássica por meio de um tal desvio extremamente honroso. Ó, com certeza ele era um filólogo combativo, que não percorria nenhum caminho aplainado, mas que abria para si sua própria senda no interior da mata do desconhecido. Assim, com seu escrito de habilitação à docência *Aischylos und das Handeln im Drama* (Ésquilo e o agir no drama), ele causou uma vez mais alvoroço por meio da tese ousada de que somente aí, no drama, que já por seu nome se mostra como o espetáculo do agir, os gregos teriam esperado por e apresentado uma consciência real de um agir marcada por uma decisão livre, de modo que, por exemplo, não há ainda na epopeia homérica qualquer palavra para agir e decidir que ateste uma tal consciência.

Isto foi dito em um instante, no qual a escola de Werner Jaeger se valia dos conceitos aristotélicos de *phronesis* e *prohairesis*, de *epistème* e *apodeixis*, como se eles fossem uma garantia de adequação histórica junto à interpretação do texto grego. O jovem pesquisador das transformações históricas das palavras do conhecimento deve ter se sentido necessariamente desafiado e deve ter apresentado, por sua parte, um desafio com seu livro sobre Ésquilo. Ele sabia se defender, assim como resistir com uma agudeza soberana. Além disso, ele mostrou que o próprio sentido histórico exige que façamos um uso correto de palavras e conceitos a partir de um trabalho histórico.

Assim, foi uma grande coisa quando sua universidade de origem, a Universidade de Hamburgo, passou-lhe em 1931, como sucessor de Friedrich Klingner, a cátedra deste ilustre professor, uma cátedra a partir da qual ele soube continuar produzindo um som agudo[32]. Como jovem colega de pesquisadores tão significativos como Ernst Cassirer, Aby Warburg, Erwin Panofsky, Ernst Kapp e Emil Wolff, dos quais a maioria logo teve de abandoná-lo, ele refinou e

---

32. Há aqui um jogo de palavras que se perde na tradução. Na verdade, o nome Klingner possui em alemão uma relação direta com o verbo *klingen* que significa soar, produzir som. Assim, ao dizer que Snell contiuou produzindo um som agudo, Gadamer alude ao fato de ele ter mantido em uma posição de destaque o nome de seu antecessor (N.T.).

aprofundou constantemente seu saber exato e a elevada sensibilidade para a vida histórica dos conceitos. Deste modo, enquanto filólogo, Snell se tornou um verdadeiro mestre da história conceitual.

Sob a forma elegante do ensaio, ele atravessou toda a história da literatura grega clássica - até o limiar da era helenista - e percebeu, por fim, que esta série de ensaios formava um livro realizado de maneira consequente sobre um único grande tema: *A descoberta do espírito*, que tornou-se um livro verdadeiramente clássico, na medida em que abriu acessos ao segredo da formação conceitual a partir da observação do pesquisador da língua e do intérprete receptivo da poesia, reconstruindo a preparação do pensamento conceitual por meio da língua grega. Trata-se de uma questão que também diz respeito à filosofia saber como é que a pesquisa vernacular exata conseguiu clarificar aqui o caminho do pensamento. "Não há coisa alguma onde falta a palavra" - nas mãos de Bruno Snell, esta sentença de Stefan George se tornou uma verdadeira máxima investigativa.

O irromper de novas palavras significava para ele que algo novo tinha sido descoberto, que tinha acontecido uma autodescoberta do espírito. A história do espírito representa aos olhos de Snell um novo absoluto, que se mantém e ratifica no interior da mudança histórica. Quem é que não pensaria aí em Hegel? E, contudo, Snell também foi ao mesmo tempo um filólogo rigoroso e sóbrio. Foi com um trabalho minucioso e perspicaz que ele se firmou em edições modelares de textos precariamente legados, antes de tudo junto a Baquílides e na coletânea de fragmentos dos tragediógrafos gregos, e até mesmo na decifração de papiros. Mas o traço especulativo ousado atravessa todos os seus trabalhos.

Foi mais do que um mero acaso que ele tenha sido orientado por um filósofo em sua tese de doutorado. Do mesmo modo, também não foi por acaso que o pesquisador maduro e festejado, muitas vezes premiado como doutor *honoris causa*, membro de inúmeras academias internacionais e marcado por algumas distinções, tenha recebido, em face de sua obra de vida, o Prêmio Hegel da cidade de Stuttgart. Ele foi o primeiro portador desse estimado prêmio instituído pela cidade natal de Hegel. Há realmente uma afinidade espiritual do filólogo com o regente despótico no reino dos conceitos. Assim como Hegel tinha integrado por sua parte o mundo histórico recém-emergente na obra de pensamento enciclopédica do conceito, Snell conseguiu realizar inversamente, em um trabalho inexoravelmente exato junto ao texto concreto, um refinamento do sentido histórico em um campo, que é na maioria das vezes evitado pelo filólogo: o campo espinhoso do conceito - tendo visto aí que se tratava de uma descoberta do espírito.

Snell também dedicou a esse campo uma obra puramente teórica, na qual ele fala mais como filósofo e como fenomenólogo. Sob o título *Der Aufbau der Sprache* (A construção da linguagem), ele apresentou o belo equilíbrio de seu

espírito totalmente a partir do outro lado, do lado especulativo de seu objeto. Lançado em 1952, era um livro de que Bruno Snell gostava particularmente – talvez precisamente porque ele não tenha encontrado a mesma ressonância que seus outros trabalhos. De fato, o modo como ele procurou mostrar de um jeito fenomenológico as constantes fundamentais da língua, apesar de só ter retirado essas constantes da família de línguas indo-germânicas, a única que lhe era acessível, é um outro documento de sua orgulhosa independência.

É certo que a ciência linguística e a filosofia da linguagem modernas considerarão esta uma base estreita demais – e a filologia clássica, inversamente, a considerará uma intervenção ampla demais em espaços de estruturas *a priori* impassíveis de serem adentrados pelo historiador. Assim, precisamente este trabalho o acompanhou até o cerne de seus últimos anos de trabalho.

Em uma nova edição, talvez ainda venhamos a conhecer um dia os frutos desse trabalho incessante sobre este tema. (A obra póstuma encontra-se sob os cuidados da Biblioteca Municipal da Baviera, localizada em Munique.) Sua rica obra filológica só poderia ser honrada em detalhe pela boca do filólogo profissional. Em quase todos os seus trabalhos, porém, Snell é guiado por uma ideia, através da qual brilha um problema filosófico. O que significa a primeira emergência de palavras na tradição de uma literatura? Testemunha-se aí uma nova experiência do homem ou uma primeira consciência reflexiva? E em uma tal consciência primeira não há sempre algo assim como o início da despedida de algo? Consciência de algo sempre significa despedida da inequivocidade do "assim e não de outro modo" e uma saída em direção à possibilidade do "assim ou de outro modo".

Como homens, já sempre nos encontramos colocados diante deste "assim ou de outro modo". Se o poeta narra homens em sua oscilação, ele "sabe" o que é se encontrar diante do "assim ou de outro modo". E, contudo, quando palavras do conhecimento despontam para um tal saber, isto significa algo novo. O caminho rumo ao conceito se delineia. A necessidade do filólogo Snell era ser exato e não edificante. Em todo caso, ele insistiu nas palavras e seguiu as mudanças das palavras até o conceito. Com isso, talvez ele tenha se conscientizado de sua própria gênese e crescimento espirituais e preenchido paradigmaticamente para nós a sentença de Píndaro que diz: γένοιο οἷος ἐσσὶ μαθών. Traduzindo, essa sentença diz: "Venha a ser quem tu és, por meio de tudo o que tu experimentaste e concebeste". Ou será que ela significa: "apesar de tudo aquilo que tu experimentaste e concebeste?" É difícil de traduzir. O poeta só nos deixa pressentir aquilo que μαθών – isto é, literalmente: alguém que aprendeu – significa para o ser do homem. No fundo, ele deixa esse significado em aberto – com certeza porque permanece em aberto onde é que alguém é um homem, para ser, para vir a ser e para conhecer.

Nós nos despedimos de Bruno Snell como de alguém que atravessou esse espaço aberto e que deixou para nós o seu saber.

Referências bibliográficas

1. Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva

1.1. *Lembranças dos momentos iniciais de Heidegger*: o texto tem por base uma conferência apresentada no simpósio realizado em Bochum, nos dias 16 e 17 de setembro de 1985, sobre o tema "Facticidade e historicidade". Ele foi publicado pela primeira vez com uma revisão em *Heideggeriana* - Saggi e poesie nel decennale della morte di Martin Heidegger (1976-1986). Org. por Giampiero Moretti. Lanciano: Itinerari, 1986 (= Intinerari, 25º ano 1986, n. 1/2), p. 5-16.

1.2. *Heidegger e a linguagem*: Conferência intitulada "A compreensão heideggeriana da linguagem em uma perspectiva histórico-filosófica", apresentada no Simpósio Internacional Heidegger em Marburgo, nos dias 7 e 8 de outubro de 1989. Primeira impressão em *Martin Heidegger: Faszination und Erschrecken* - Die politische Dimension einer Philosophie (Martin Heidegger: fascinação e horror - A dimensão política de uma filosofia). Org. por Peter Kemper. Frankfurt/Nova York: Campus, 1990, p. 95-113.

1.3. *Heidegger e os gregos*: Conferência ministrada no 11º Simpósio da Fundação Alexander von Humboldt, em Bonn, de 24 a 28 de abril de 1989, sobre o tema "A atualidade filosófica de Heidegger". Primeira impressão: Fundação Alexander von Humboldt. *Comunicações*, 55 (agosto de 1990), p. 29-38.

1.4. *Heidegger e a sociologia: Bourdieu e Habermas*: A uma recensão referente ao livro de Pierre Bourdieu *A ontologia política de Martin Heidegger* (Frankfurt/M.: Syndikat, 1975) apareceu pela primeira vez em *Philosophische Rundschau*, 26 (1979), Caderno 1/2, p. 143-149. A recensão sobre o capítulo Heidegger do livro de Jürgen Habermas: *O discurso filosófico da modernidade* - Doze preleções (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985) não tinha sido publicada até então.

1.5. *Hermenêutica e diferença ontológica*: Escrito em 1989. Até aqui não impresso.

1.6. *A viragem do caminho*: Escrito em 1985. Até aqui não impresso.

1.7. *Pensar e poetar em Heidegger e Hölderlin*: Este texto repousa sobre partes de uma conferência apresentada no segundo congresso da Sociedade Martin Heidegger em Messkirch, nos dias 26 e 27 de setembro de 1987 (ver quanto a isto também *Ges. Werke*, vol. 9, n. 4: "Poetar e pensar a partir do refle-

xo da 'rememoração' de Hölderlin). A primeira publicação da conferência originária aconteceu sob o título "Sobre a verdade da palavra" em: *Denken und Dichten bei Martin Heidegger* (Pensar e poetar em Martin Heidegger). Impressão privada da cidade de Messkirch, 1988 (= edição anual da Sociedade Martin Heidegger, 1988), p. 7-22.

2. Hermenêutica em retrospectiva: A virada hermenêutica

2.1. *Subjetividade e intersubjetividade, sujeito e pessoa*: Conferência de 1975 em Dubrovnik. Até aqui não impresso.

2.2. *Fenomenologia, hermenêutica e metafísica*: Conferência dada no dia 24 de fevereiro de 1981, no auditório da Academia Colombiana de Literatura em Bogotá, e em maio de 1983, no auditório da faculdade de filosofia da Universidade Complutense em Madri. A primeira publicação em espanhol aconteceu em *Cuadernos de Filosofía y Letras* (Bogotá), vol. 6 (1983), n. 1/2, p. 9-14. Em alemão, não tinha sido impresso até aqui.

2.3. *O ser e o nada* (J.-P. Sartre): Conferência no Congresso Internacional Sartre, de 9 a 12 de julho de 1987, na Johann Wolfgang Goethe Universidade de Frankfurt junto ao Main. O texto foi publicado pela primeira vez em *Sartre* – Ein Kongress. Org. por Traugott König. Hamburgo: Rowohlt, 1988 (= Enciclopédia Rowohlt n. 475), p. 37-52.

2.4. *Romantismo primevo, hermenêutica e desconstrutivismo*: Conferência de fechamento em um colóquio organizado pela Fundação Werner Reimer em Bad Homburgo, de 28 a 30 de agosto de 1986, sobre a "Atualidade do romantismo primevo". Publicado pela primeira vez em *Die Aktualität der Frühromantik* (A atualidade do romantismo primevo). Org. por Ernst Behler e Jochen Hörisch. Paderborn/Munique/Viena/Zurique: Ferdinand Schöningh, 1987, p. 251-260.

2.5. *Desconstrução e hermenêutica*: À base deste texto se encontra uma carta a Fred Dallmayr como resposta a seu ensaio *Hermeneutics and deconstruction*: Gadamer and Derrida in dialogue (In: F. Dallmayr. *Critical encounters*: between philosophy and politics. Notre Dame/Ind. 1987, p. 130-158). Publicado pela primeira vez em *Philosophie und Poesie* - Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag (Filosofia e poesia - Escrito comemorativo dos 60 anos de Otto Pöggeler). Org. por Annemarie Gethmann-Siefert. Editora Friedrich Frommann Günther Holzboog Stuttgart/Bad Cannstatt, 1988, vol. 1 (= Série *Spekulation und Erfahrung* II 7), p. 3-15.

2.6. *No rastro da hermenêutica*: Surgido em 1994. Publicado pela primeira vez.

2.7. *Os limites da razão histórica*: Conferência dada no congresso de filosofia em Mendonça/Argentina, de 30 de março a 9 de abril de 1949 (cf. quanto a isto também a contribuição in *Ges. Werke*, vol. 2, n. 2: "O problema da história na mais recente filosofia alemã"). Primeira publicação em *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Org. por Luis Juan Guerrero. Universidad Nacional de Cuyo, 1949, vol. 3, p. 1.025-1.029).

2.8. *Sobre a mudança nas ciências humanas*: Primeira publicação sob o título "Sobre um solo oscilante: sobre a mudança nas ciências humanas", em *Bilder und Zeiten* - Suplemento do jornal *Frankfurter Allgemeiner*, n. 225 de 28 de setembro de 1985, p. 4.

2.9. *A hermenêutica e a escola de Dilthey*. Há uma recensão conjunta com o mesmo título e ampliada com um pós-escrito in: *Philosophische Rundschau*, n. 38 (1991), caderno 3, p. 161-177.

2.10. *A história do universo e a historicidade do homem*. Conferência de fechamento na Universidade de Mainz no semestre de inverno de 1987/1988, no âmbito da série de conferências "Ciências humanas - Para quê?" Publicado pela primeira vez em *Geisteswissenschaften - wozu?* - Beispiele ihrer Gegenstände und Fragen. Eine Vortragsreihe der Johannes Guttenberg-Universität Mainz im Wintersemester 1987/ 1988 (*Ciências humanas - para quê?* - Exemplos de seus objetos e questões. Uma série de conferências da Universidade Johannes Guttenberg Mainz no semestre de inverno de 1987/1988). Org. por Hans-Henrik Krummacher. Stuttgart: Franz Steiner Wiesbade, 1988, p. 267-281.

3. Hermenêutica e retrospectiva: Hermenêutica e a filosofia prática

3.1. *Cidadãos de dois mundos*: Conferência em agosto de 1983, em Castelgandolfo, em um colóquio sobre o tema "A imagem do homem sob a perspectiva da ciência moderna". Publicado pela primeira vez em *Der Mensch in den modernen Wissenschaften* - Castelgandolfo-Gespräche, 1983 (O homem nas ciências modernas - Diálogos em Castelgandolfo, 1983). Org. por Krzysztof Michalski. Stuttgart: Klett-Cotta, 1985, p. 185-199.

3.2. *A ideia da filosofia prática*: Versão ampliada de uma conferência no Congresso Mundial sobre Aristóteles, realizado entre os dias 7 e 14 de agosto de 1978, em Tessalônica. Publicado pela primeira vez em *Praktika Pankosmiou Synedriou "Aristóteles"*. Org. pelo ministério grego de ciência e cultura. Atenas, 1983, vol. 4, p. 386-392.

3.3. *Historicidade e verdade*: Publicado pela primeira vez com o subtítulo "Sobre o prosseguimento fracassado de diálogos em Walberberg", em: *Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft* - Festschrift für Paulus Engelhardt (*Ensaios*

sobre sua história e futuro - Escrito comemorativo para Paulus Engelhardt). Org. por Thomas Eggensperger, Ulrich Engel e Otto Hermann Pesch. Mainz: Mathis Grünewald, 1991 (= Estudos walderbergianos. Série Filosófica, vol. 8), p. 17-28.

3.4. *Razão e filosofia prática*: Contribuição para um colóquio internacional da Sociedade Alemã para Pesquisa Fenomenológica, realizada em abril de 1985, em Trier. Publicado pela primeira vez em *Vernunft und Kontingenz* - Rationalität und Ethos in der Phänomenologie (Razão e contingência - Racionalidade e *ethos* na fenomenologia). Org. por Ernst Wolfgang Orth. Freiburg/Munique: Karl Albert, 1986 (= Phänomenologische Forschungen, vol. 19), p. 174-185.

3.5. *Europa e a Oikoumene*: Conferência apresentada em um simpósio organizado pela Sociedade Martin Heidegger, em 5/6 de outubro de 1991, em Messkirch, sobre o tema "Europa e a filosofia". Publicado pela primeira vez em *Europa und die Philosophie* (*Europa e a filosofia*). Org. por Hans-Hellmuth Gander. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann (= Série de escritos da Sociedade Martin Heidegger, vol. 2), p. 67-86.

4. Hermenêutica em retrospectiva: A posição da filosofia na sociedade

4.1. *Sobre a originariedade da ciência*: Discurso por ocasião da posse do reitorado da reaberta Universidade de Leipzig, no dia 5 de fevereiro de 1946. Publicado pela primeira vez como Caderno 14 dos discursos da Universidade de Leipzig. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1947 (16ss.)

4.2. *Para o 300. Aniversário de Gottfried Wilhelm Leibniz: Discurso festivo na Universidade de Leipzig*: Discurso feito no dia 1º de julho de 1946, no auditório da Universidade de Leipzig. Publicado pela primeira vez em *Studia Leibnitiana*, n. 22/1 (1990), p. 1-10. Ver também neste contexto meu prefácio ao livro de Renato Cristin sobre Leibniz: *Heidegger e Leibniz* - Il sentiero e la ragione. Milão: Bompiani Milão, 1990, p. IX-XIII.

4.3. *A posição da filosofia na sociedade atual*: Conferência de abertura do congresso da Sociedade Geral para a Filosofia, realizado em Heidelberg no dia 23 de outubro de 1966. Publicado pela primeira vez em *Das Problem der Sprache* - 8. Deutscher Kongress für Philosophie (O problema da linguagem - Oitavo congresso alemão para filosofia). Heidelberg, 1966. Org. por Hans-Georg Gadamer. Munique: Wilhelm Fink, 1967, p. 9-17.

4.4. *Mundo sem história?* Discurso de abertura improvisado do Colóquio do "Institut internacional de philosophie", realizado entre os dias 12 e 16 de setembro de 1969 em Heidelberg. Publicado pela primeira vez em *Truth and His-*

toricity/Vérité et historicité - Entretiens de Heidelberg, 12-16 de setembro de 1969. Org. por Hans-Georg Gadamer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972, p. 1-8.

4.5. *Ciência histórica e linguagem*: Resposta à conferência festiva de Reinhart Koselleck "Ciência histórica e hermenêutica". Apresentada no dia 16 de fevereiro de 1985 no antigo auditório da Universidade de Heidelberg. Os dois discursos foram publicados pela primeira vez em *Atas de reunião da Academia Heidelbergiana de Ciências* - Classe histórico-filosófica, Ano 1987, Relatório 1. Heidelberg: Carl Winter, 1987, p. 9-28 (Koselleck) ou p. 29-36 (Gadamer).

4.6. *Sobre mestres e aprendizes*: Discurso de agradecimento pela concessão do Prêmio Karl-Jaspers, realizado em 15 de junho de 1986, no antigo auditório da Universidade de Heidelberg. Publicado pela primeira vez em Jornal *Rhein- Neckar*, ano 42, n. 163 de 19-20 de julho de 1986, p. 45.

4.7. *A Universidade de Heidelberg e o nascimento da ciência moderna*: Discurso de abertura da semana comemorativa do jubileu de "600 anos da Universidade de Heidelberg", realizado no dia 12 de outubro de 1986. Publicado pela primeira vez em versão resumida em Jornal *Rhein-Neckar*, ano 42, n. 241, de 18-19 de outubro de 1986. Versão completa em separata: Berlim/Nova York: Springer, 1987 (21ss.), assim como em *Comemorações dos seiscentos anos da Universidade Ruprecht-Karls Heidelberg*. Org. por Eike Wolgast. Heildelberg: Braus Heidelberg, 1987, p. 138-145.

4.8. *Pensar com a língua*: Escrito como complemento às contribuições publicadas na *Ges. Werke*, vol. 2, "Autoapresentação de Hans-Georg Gadamer" (n. 31) e "Entre fenomenologia e dialética. Ensaio de autocrítica" (n. 1).

4.9. *Escrever e falar*: Publicado pela primeira vez com o título "Palavra e promessa" em *Neuer Zürcher Zeitung*, ano 294, n. 144, de 24 de junho de 1983, p. 38.

4.10. *A filosofia alemã entre as duas guerras mundiais*: Versão revisada de uma conferência de 1985, realizada na Universidade de Heidelberg. Publicado pela primeira vez em *Neue Deutsche Hefte*, 34 (1987), Caderno 3, p. 451-467. Ampliada com as páginas 377-380 a partir do posfácio ao vol. 3 (reedição) do *Philosophisches Lesebuch* (*Antologia filosófica*). Frankfurt/M.: Fischer, 1989.

5. Hermenêutica em retrospectiva: Encontros filosóficos

5.1. Foram retiradas do volume *Anos de aprendizado filosófico* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1977) as seguintes contribuições:

Paul Natorp (Pela primeira vez em *Kantstudien*, 46, 1954/1955, p. 129-134).

Max Scheler (Pela primeira vez em *Bilder und Zeiten* - Imagens e tempos. Anexo ao jornal *Frankfurter Allgemeiner*, n. 195, de 24 de agosto de 1974, p. 4).

Hans Lipps (Pela primeira vez em Hans Lipps. *Obras*, vol. 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis* (Investigações sobre a fenomenologia do conhecimento). Reedição desta edição em Bonn, 1928. • Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1976. Prefácio, p. VII-XI.

Karl-Jaspers (Pela primeira vez em Ruperto Carola, ano 21, 1969, vol. 46, p. 50-56).

Gerhard Krüger (Pela primeira vez em *Einsichten* - Festschrift für Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag (*Intelecções* - Escrito festivo em homenagem aos 60 anos de Gerhard Krüger). Org. por Klaus Oehler e Richard Schaeffer. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1962. Prefácio, p. 7-10.

Karl Löwith (Pela primeira vez em Jornal *Rhein-Neckar*, ano 18, n. 6, de 9 de janeiro de 1962, Feuilleton, p. 5).

5.2. Na série "Discursos e palavras de congratulação da ordem pour le mérite da ciência e das artes" (Heidelberg: Lambert Schneider) apareceram as contribuições sobre:

Rudolf Bultmann (Vol. 13, 1976/1977, p. 131-139. Apresentado na sessão de abertura da cerimônia de ordenação na Igreja São Paulo em Frankfurt/M., no dia 7 de junho de 1977).

Thrasyboulos Georgiades (Vol. 14, 1978, p. 27-31. Apresentado na sessão pública da cerimônia de ordenação no auditório da Universidade de Bonn, no dia 30 de maio de 1978).

Bruno Snell (Vol. 22, 1987-89, p. 37-42. Apresentado na sessão pública da cerimônia de ordenação na Sala Otto-Braun da biblioteca pública sob a curadoria prussiana, em Berlim, no dia 2 de junho de 1987).

5.3. A contribuição sobre Erich Frank diz respeito a uma recensão sobre o seu livro *Philosophical understanding and religious truth* (Nova York 1945), em Theologische Rundschau N.F. 18 (1950), Caderno 3, p. 260-266.

5.4. A contribuição sobre Paul Friedländer foi publicada pela primeira vez em *Eikasmos*, 4 (1993), p. 179-181.

5.5. A primeira impressão da contribuição sobre *Emilio Betti* tinha por título "Emilio Betti e a herança idealista, em *Quaderni Fiorentini*, 7 (1978), p. 5-11.

5.6. A contribuição sobre Fritz Kaufmann surgiu pela primeira vez como posfácio ao livro de Kaufmann *Das Reich des Schönen* - Bausteine einer Philosophie der Kunst (O império do belo - Componentes de uma filosofia da arte). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960, p. 397-402.

5.7. Além disto, a série dos "Encontros filosóficos" é completada pelos seguintes trabalhos publicados em outros lugares: Nicolai Hartmann em *Ges. Werke*, vol. 4, n. 13. • Edmund Husserl em *Ges. Werke*, vol. 3, cap. 2 e em *Hermenêutica em retrospectiva* – II: A virada hermenêutica, n. 1 e 2. • Martin Heidegger em *Ges. Werke*, vol. 3, cap. III, e em *Hermenêutica em retrospectiva* I: Heidegger em retrospectiva. • Eugen Fink em *Ges. Werke*, vol. 4, n. 5a. • Karl Reinhardt em *Ges. Werke*, vol. 6, n. 17 e 18. • Wolfgang Schadewaldt em *Ges. Werke*, vol. 6, n. 19. • Helmut Kuhn em *Ges. Werke*, vol. 4, n. 5b e 14a; vol. 5, n. 9, assim como *Philosophische Rundschau*, 39 (1992). Caderno 1/2, p. 1-2.

Índice onomástico

Hermenêutica em retrospectiva é uma obra imprescindível para todos quantos estão inseridos na reflexão das grandes questões filosóficas da atualidade.

Hans-Georg Gadamer nasceu em 1900, estudou filosofia em Breslau e Marburgo, de 1918-1922. Doutorou-se junto a Paul Natorp e pós-doutorou-se junto a Martin Heidegger em 1928. Desde então foi professor-adjunto de filosofia e depois titular em Marburgo e em Leipzig, onde em 1945 foi decano da faculdade de filosofia, e, em 1946, da universidade. Foi também professor-titular em Frankfurt a.M. e em Heidelberg. Em 1951 foi membro da academia de ciências de Heidelberg. Aposentou-se em 1968, sendo presidente da academia de ciências de Heidelberg e continuando sua atividade docente nos Estados Unidos e na Itália. Morreu aos 102 anos de idade, no dia 14 de março de 2002, 42 anos após a publicação de sua obra-prima *Verdade e método – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (Vozes, 1997). Também do mesmo autor, disponível em português, *O caráter oculto da saúde* (Vozes, 2006).

Hans-Georg Gadamer é um dos maiores nomes da filosofia hermenêutica. Suas obras travam um constante diálogo com Platão, Aristóteles, Hegel, Heidegger, entre outros pensadores contemporâneos.

Hermenêutica em retrospectiva (Vol. 10 das Obras completas) é publicado agora em português, em cinco volumes:

Vol. I: Heidegger em retrospectiva
Vol. II: A virada hermenêutica
Vol. III: Hermenêutica e a filosofia prática
Vol. IV: A posição da filosofia na sociedade
Vol. V: Encontros filosóficos

Esta edição, conforme o original alemão, oferece as cinco partes reunidas em um só volume.

www.vozes.com.br

vendas@vozes.com.br